

आयुर्वेद दर्शन



लेखक

आचार्य राजकुमार जैन

एच पी ए दर्शनयुर्वेदाचार्य एम ए (हिन्दी-संस्कृत)
साहित्यायुर्वेद शास्त्री साहित्यायुर्वेदरत्न

प्राक्कथन

पद्मभूषण वद्यरत्न पं० शिवशर्मा

प्रकाशक

अनैकान्त साहित्य शोध संस्थान

तिलक कान्नेसी मठ, इंदौर-४६१००१

मुद्रक

प्रिय प्रिंटिंग प्रेस,

५ ४७ गली ब्राह्मण वाली

पहाड़ी धीरज दिल्ली ६

प्रकाशक

अनेकान्त साहित्य शोध संस्थान

तिलक फार्मोसी भवन

इटारसी ४६११११ (म प्र)

☐ सर्वाधिकार लेखकाधीन

☐ संस्करण जनवरी १९७९

☐ मूल्य ^{१००० रु०} ~~१००० रु०~~ ^{१००० रु०} ~~१००० रु०~~

पुस्तक प्राप्ति स्थान

भाचार्य राजकुमार जैन

प्रथम खण्ड

१ ई/६ स्वामी रामतीर्थ नगर

नई दिल्ली-११ ०१५

वी के प्रकाशन

बड़ौता, (उ० प्र)

जिला—मेरठ

समर्पण

जिन्होंने पूर्ण निष्ठा के साथ आयुर्वेद की सूक्ष्म सेवा में
अपने जीवन के ८४ वर्ष लगा दिए और जिन के
शुभाशीर्वाद व प्रेरणा से मैं अपनी इस कृति
को मूर्तरूप देने में सफल हो सका हूँ उन
पूज्य पिता श्री के चरण कमलों में
अत्यन्त श्रद्धा एवं विनय के साथ
समर्पित मेरे तुच्छ प्रयास का
यह सुवासित पुष्प ।

प्राक्कथन

सन् १९२८ मे (भारत विभाजन से लगभग २० वर्ष पूर्व) लाहौर औरिएण्टल कान्फेरेन्स का एक महाधिवेशन हुआ था। उन दिनों मैं श्रीमद दयानन्द आर्युर्वेद महा विद्यालय लाहौर मे कायचिकित्सा का प्राध्यापक था। महाविद्यालय के प्राचार्य तथा प्रबन्धकारिणी के आदेश पर उस सभा की ओर से उस महाधिवेशन में मैंने भी भाग लिया था। वहीं पहली बार यह चर्चा सुनी कि चरक ने जिस ढंग से चरक संहिता मे सांख्य का प्रतिपादन किया है वह सांख्य का दर्शन अथवा सांख्यकारिका का अतःप्रतिपाद्य अनुकरण नहीं है एक स्वतन्त्र सांख्य का स्वरूप है। इसका यह अर्थ भी नहीं है कि चरक ने एक नवीन दर्शन का निर्माण कर दिया क्योंकि उसका कोई भी वाक्य सांख्य के मौलिक सिद्धान्तों का विरोध अथवा खण्डन नहीं करता। जो भी थोड़ा बहुत परिवर्तन कहीं हुआ है उसका सत्य आयुर्वेद के अपने विशिष्ट सिद्धान्तों के प्रतिपादन के लिए एक सुविधाजनक तथा अनुकूल दार्शनिक नींव डालना है।

प्रस्तुत पुस्तक के लेखक आचार्य राजकुमार जैन केवल सांख्य के क्षेत्र मे ही नहीं सम्पूर्ण दार्शनिक क्षेत्र मे आयुर्वेद के दृष्टिकोण को स्वतन्त्र मानते हैं।

मैं लेखक के दृष्टिकोण से सहमत हूँ। आत्मा मन और शरीर का काल-द्रव्य के साथ संयोग वियोग के बीच का अन्तर आयु का प्रमाण है। इस अवधि में मनुष्य को प्राकृतावस्था मे रखना आयुर्वेद का उद्देश्य है। परन्तु आयुर्वेद ने जन्म और मरण की भी रोगों में ही गणना की है—स्वाभाविक रोगों मे। आयुर्वेद का यह प्रसंग उन अर्थों मे से है जिनके कारण यह शास्त्र अन्य चिकित्सा प्रणालियों से अधिक भिन्न अधिक व्यापक तथा सम्पूर्ण समझा जाता है। बौद्धिक चिन्तन ने इसे और भी अधिक सार्थकता प्रदान की है। इसी कारण से इस प्रणाली को दर्शनशास्त्र की भूमिका धारण कर प्राक् चिकित्सक विज्ञान का स्वरूप भी स्वयं ही ग्रहण करना पड़ता है।

इस भूमिका मे अर्धदर्शनों की पूरकभूमि का पूरा सम्मान रखते हुए उनके आधारभूत सिद्धान्तों के साथ एक व्यापक जीवनशास्त्र की क्रियात्मक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आयुर्वेद के प्रवर्तकों ने इस शास्त्र के मौलिक सिद्धान्तों का एक उपाय तथा वांछनीय सामञ्जस्य बिठाया है। यही आयुर्वेद दर्शन है।

विद्वान् लेखक ने इस महत्वपूर्ण विषय को सरल सुव्यवस्थित तथा सुगमपिठ्य पाठ के रूप में उपस्थित किया है। प्रस्तुत पुस्तक आयुर्वेद के व्यापको तथा विद्यार्थियों के लिए तथा साधारण अध्ययनशील शास्त्र प्रेमी व्यक्तियों के लिए उपादेय तथा शिक्षाप्रद सिद्ध होगी।

‘सन्मन्त्रि’

—शिवशर्मा

बी ४/५३ सफदरजय एन्क्लेव
नई दिल्ली



आत्म निवेदन

आयुर्वेद शास्त्र मानव चिकित्सा शास्त्र नहीं है अपितु वह एक सम्पूर्ण जीवन विज्ञान है जो आध्यात्मिकता एवं दर्शन से अनुप्राणित है। आयुर्वेद ने वे यदि इन दोनों तत्वों को निकास दिया यास तो वह स्वयं निर्जीव शरीर की भाँति हो जायगा। आध्यात्मिकता यदि आयुर्वेद की आत्मा है तो दार्शनिकता उसके प्राण हैं। यह निर्विवाद है कि जब से पृथ्वी पर मानव जीवन प्रारम्भ हुआ है, तब से ही आयुर्वेद अपने मौलिक स्वरूप के साथ विद्यमान है। अतः यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि वह शास्त्र है। अपनी कतिपय मूलभूत विशेषताओं के कारण आयुर्वेद मानव जीवन के जितना अधिक निकट है उतना कोई अन्य शास्त्र नहीं है।

आयुर्वेद की अपनी चिन्तन पद्धति है, अपना मौलिक दर्शन है और उससे अनुप्राणित अपनी मौलिक विचार धारा है जिसने उसके आधारभूत सिद्धान्तों रोग निदान पद्धति एवं चिकित्सा सिद्धांतों की उद्घाटना की है। वे इतने व्यापक सावक उपयोगी और महत्वपूर्ण हैं कि आज भी बदले हुए परिवेश में उनकी उपादेयता को नकारा नहीं जा सकता। वही उनके प्राग्भव होने का एक पुष्ट प्रमाण है। परिस्थिति वश हमारे दृष्टिकोण एवं विचारधारा में जो परिवर्तन आया है उसने ही यह पुरातन है अतः उपयोगी एवं प्रास नहीं है — कह कर उनको अस्वीकार करने का प्रयत्न किया है जो वास्तविकता से मुख फेरने जैसा है।

आयुर्वेद शास्त्र ने जितने भी सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है वे सब पूर्णतः दार्शनिकता से अनुप्राणित हैं। उन सिद्धान्तों की विवेचना भी उसी प्रकार की जाती है जिस प्रकार दार्शनिक विषयों एवं सिद्धान्तों की जाती है। यद्यपि आयुर्वेद का मुख्य प्रयोजन स्वस्थ पुरुषों के स्वास्थ्य की रक्षा करना और आतुर (रोगी) मनुष्यों के विकार का प्रशसन करना है तथापि अतदोगत्वा आत्मा के निर्विकार स्वरूप की प्राप्ति ही इस शास्त्र का मुख्य लक्ष्य है। आयुर्वेद का यह वैशिष्ट्य है कि उसने अम्युदय और निःश्वेस दोनों के लिए समान रूप से और बँकर दोनों को ही अपना लक्ष्य बनाया है। यहाँ अम्युदय का अर्थ है भौतिक समुत्पत्ति और निःश्वेस का अर्थ है मोक्ष प्राप्ति। इस सन्दर्भ में यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि चाहे अम्युदय प्राप्त करना हो अथवा निःश्वेस दोनों की प्राप्ति के लिये मानव शरीर की स्वस्थता निरन्तर रूप से अपेक्षित है।

आयुर्वेदीय स्वतन्त्र मौलिक दर्शन के सम्बन्ध में प्रकृत ग्रन्थ के प्रथम अध्याय में ही पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। यहाँ मात्र इतना कहना पर्याप्त होगा कि भले ही दर्शनों की संख्या एवं परिगणन में आयुर्वेद दर्शन को स्थान नहीं दिया है किन्तु अपनी मौलिक चिन्तन पद्धति के कारण आयुर्वेद दर्शन की मौलिकता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इतना तो स्पष्ट है कि दशन शास्त्र की अपेक्षा आयुर्वेद का विषय क्षेत्र अधिक व्यापक है। इसमें सैद्धान्तिक पक्ष की विवेचना तो है ही व्यावहारिक पक्ष की विवेचना भी अधिक प्रासंगिकता पूर्वक गई है जो अन्य दर्शनों में उपलब्ध नहीं है।

आयुर्वेद के अन्यान्य विद्वानों ने आयुर्वेदीय दशन या आयुर्वेद के दार्शनिक सिद्धान्तों के आधार पर जिन ग्रंथों या पुस्तकों का निर्माण किया है उन्हें प्रायः आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान की संज्ञा दी गई है जो सीमित विषय का संकेत करती है। आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान यद्यपि आयुर्वेद का आधारभूत विज्ञान है और उसमें उन सभी तत्वों एवं विषयों का समावेश है जो आयुर्वेद रूपी विशाल भवन को सुदृढ़ आधार प्रदान करते हैं। अतः आयुर्वेद के लिए उसकी ग्राह्यता असंदिग्ध एवं अपरिहार्य है। यह भी सुस्पष्ट है कि आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान में प्रतिपादित समस्त विषयों की विवेचना का मूल दार्शनिक तत्व है। जिन्हें पूणतः आयुर्वेदीय परिवेश में ढाल कर उन्हें आयुर्वेदोपयोगी बनाया गया है। अतः उनकी विवेचना एवं समीक्षा आयुर्वेदीय दृष्टि से किया जाना अपेक्षित है। यदि ऐसा नहीं किया गया तो आयुर्वेद का मूल उद्देश्य ही समाप्त हो जायगा और जीवन विज्ञान के रूप में आयुर्वेद की प्रामाणिकता पर प्रश्न चिन्ह लग जायगा। इससे स्पष्ट है कि इतने व्यापक सन्दर्भ एवं परिवेश को मात्र 'आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान' शीर्षक व्याप्त नहीं कर सकता। उसके लिए व्यापक क्षत्र वाला शीर्षक ही अपेक्षित है जो उसकी मौलिकता एवं सार्वभौमिकता का प्रतिपदन करने में समर्थ हो। इन सब बातों पर विचार कर मुझे आयुर्वेद दशन शीर्षक ही समीचन प्रतीत हुआ।

मेरा अपना विनम्र अभिमत है कि अन्य दर्शनों की भाँति आयुर्वेद दशन को भी दशन शास्त्र की श्रेणी में रखा जाना चाहिये। जब चार्वाक जैसे नास्तिक दशन को दशन माना गया है तो शाश्वत जीवन विज्ञान को सुदृढ़ आधार प्रदान करने वाले आयुर्वेद शास्त्र में वर्णित दार्शनिक सिद्धान्तों को दर्शन की श्रेणी में रखने में आपत्ति नहीं होना चाहिये। शायदा है विद्वज्जन इसी सन्दर्भ में मेरे इस क्षुद्र प्रयास को देखने की कृपा करेंगे।

विदुषामनुचर

राजकुमार जैन

विषयानुक्रमिका

प्रथम अध्याय

संयोजन	१
विषय प्रवेश	१
दर्शन शब्द का अर्थ और उसकी व्यापकता	२
दर्शन की उद्भूति	३
आयुर्वेद पर दर्शनों का प्रभाव	४
दर्शनों की सख्या और क्षणी विभाजन	५
आयुर्वेद से सम्बन्धित दर्शन	६
आयुर्वेदीय स्वतन्त्र मौलिक दर्शन	७
आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान की उपयोगिता	७
पदार्थ का लक्षण	८
पदार्थ विभाजन एवं सख्या	९
भाव पदार्थ-अभाव पदार्थ	९

द्वितीय अध्याय द्रव्य निरूपण

द्रव्य का लक्षण	१२
द्रव्य सख्या	१४
द्रव्य के अन्य भेद	१५
पृथ्वी का लक्षण व भेद	१७
जल का लक्षण व भेद	१७
तेज का लक्षण व भेद	१८
वायु का लक्षण व भेद	२
आकाश का लक्षण व भेद	२१
वायु और आकाश की सिद्धि	२१
पंच महाभूत	२३
महाभूतों के लक्षण व गुण	२४
महाभूतों के सत्त्वादि गुण	२७
महाभूतों की उत्पत्ति एवं उनका परस्परानुप्रवेश	२८
काल निरूपण	३१
काल शब्द की उत्पत्ति	३१
काल शब्द की परिभाषा और लक्षण	३३
काल के औपार्थिक भेद	३३
आयुर्वेद में काल का महत्त्व	३५
विशेष निरूपण	३५
आत्मा निरूपण	३६
आत्मा का लक्षण	३६

आयुर्वेद सम्मत आत्मा और सत्त्वके भेद	४५
प्ररम आत्मा या परम पुरुष	४६
आतिबाह्यिक पुरुष या सूक्ष्म शरीरयुक्त आत्मा	४७
राशि पुरुष या स्थल चेतन शरीर	४५
चिकित्स्व पुरुष या कर्म पुरुष	४६
संयोग पुरुष अथवा षड घात्वात्मक पुरुष	४६
राशि पुरुष	४७
देहातिरिक्त आत्मा का अस्तित्व	४८
आत्मा के लक्षण	४९
आत्मा को ज्ञान की प्रवृत्ति	४९
आत्मा की उत्पत्ति	५०
मनो निरूपण	५७
मन का लक्षण	५८
मन के गुण	७२
मन क विषय तथा कम	७३
मन का स्थान	७५
तम का द्रव्यत्व खण्डन	७६

तृतीय अध्याय—गुण निरूपण

गुण का लक्षण	२
गुण सख्या	८४
वैशेषिक गुण	८५
कर्मण्य सामान्य गुण	८६
आक्यात्मिक गुण	८८
परादि सामान्य गुण	८९
गुणों का परिचय	८९
वैशेषिक गुण	८९
शब्द (निरूपण)	८९
(शब्द) उत्पत्ति और भेद	९०
स्पर्श निरूपण	९२
रूप निरूपण	९३
रस निरूपण	९४
गंध निरूपण	९५
कर्मण्य सामान्य गुण	९७
गुरु-लघु	९७
शीत-उष्ण	९८
स्निग्ध-रूक्ष	९९
मन्द-तीक्ष्ण	१००

निम्न-सर	१०१
सुबु-कठिन	१०२
पिण्डिल-विशद	१०३
वचन-सर	१०४
सूक्ष्म स्थूल	१०५
द्रव सान्द्र	१०६
आध्यात्मिक गुण	१०७
बुद्धि निरूपण	१०८
सुख निरूपण	१०९
दुःख निरूपण	११०
इच्छा निरूपण	१११
द्वेष निरूपण	११२
प्रयत्न निरूपण	११३
परादि सामान्य गुण	११४
परत्वापरत्व निरूपण	११५
शुक्ति निरूपण	११६
सङ्ख्या निरूपण	११७
संयोग निरूपण	११८
विभाग निरूपण	११९
पृथक्त्व निरूपण	१२०
परिमाण निरूपण	१२१
संस्कार निरूपण	१२२
अभ्यास निरूपण	१२३
न्यायोक्त चतुर्विंशति गुण	१२४
गुणों का साधर्म्य	१२५
गुणों का वैधर्म्य	१२६
द्रव्यों में पाए जाने वाले गुण	१२७
गण प्राधान्य निरूपण	१२८

चतुर्थ अध्याय—कर्म निरूपण

कर्म का लक्षण	१२९
कर्म के भेद	१३०
लौकिक कर्म के प्रकार	१३१
न्यायोक्त कर्म के भेद	१३२

पंचम अध्याय—सामान्य निरूपण

सामान्य निरूपण	१३३
----------------	-----

सामान्य का लक्षण	१३३
सामान्य का आशय	१३४
सामान्य के भेद	१३५
सामान्य के अन्य भेद	१३८

षष्ठ अध्याय—विशेष निरूपण

विशेष निरूपण	१३९
विशेष का लक्षण	१४०
विशेष के भेद	१४२
प्रवृत्तिरूपयस्य तु	१४३

सप्तम अध्याय—समवाय निरूपण

समवाय का लक्षण	१४५
----------------	-----

अष्टम अध्याय—अभाव निरूपण

अभाव का लक्षण	१४७
अभाव के भेद	१४९
अवगमाव	१४९
प्रव्यसाभाव	१४९
अत्यन्ताभाव	१५०
अन्योन्याभाव	१५०

नवम अध्याय—प्रमाण निरूपण

प्रमाण निरूपण	१५१
प्रमाण का लक्षण	१५२
आयुर्वेद मे परीक्षा शब्द का व्यवहार	१५२
प्रमा-प्रमेय प्रमाता और प्रमाण	१५३
प्रमा	१५३
प्रमेय	१५४
प्रमाता	१५४
प्रमाण	१५५
प्रमाण का महत्त्व	१५५
प्रमाण का फल	१५५
आयुर्वेद सम्मत प्रमाण	१५८
स्वतः प्रामाण्य और परतः प्रामाण्य	१६०

वसन्त अध्याय—प्रत्यक्ष प्रमाण निरूपण

प्रत्यक्ष का लक्षण	१५१
आलोच्यति प्रकार	१५२
इन्द्रियों का स्वरूप एवं लक्षण	१५४
इन्द्रियों का खेपी विभाजन एवं लक्षण	१५४
आनेन्द्रिय कर्मेन्द्रिय उभयेन्द्रिय	१५५
इन्द्रियों के विषय	१५५
इन्द्रियों का भौतिकत्व	१५६
यंच पञ्चक	१५६
इन्द्रियों की वृत्तियाँ	१५७
अवोधक करण	१५८
करणो मे अन्त करण का प्राधान्य	१५८
अन्त-करणो की वृत्तियाँ	१५९
प्रत्यक्ष के भेद	१५९
निविकल्पक प्रत्यक्ष	१६०
सविकल्पक प्रत्यक्ष	१६४
सन्निकर्ष का स्वरूप एवं भेद	१६४
सामान्य लक्षणा-ज्ञान लक्षणा प्रत्यासत्ति-बोधन	१६५
आधुर्वेद में इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष का स्वरूप	१६७
बेदना का अधिष्ठान	१६८
बेदनाभास के हेतु	१६९
इन्द्रियों की प्राप्यकारिता विचार	१६९
विविध यत्नो द्वारा प्रत्यक्ष का विस्तार	१६९
प्रत्यक्ष के रहते हुए अन्य प्रमाणों की आवश्यकता	१७४
प्रत्यक्ष के बाधक	१७५
आधुर्वेद मे प्रत्यक्ष प्रमाण की उपयोगिता	१७७

एकादश अध्याय—अनुमान निरूपण

अनुमान का स्वरूप एवं लक्षण	१८८
अरकोक्त अनुमान का लक्षण एवं भेद	१८९
अनुमान के अन्य भेद एवं पञ्चावयव	१९४
शिक्षा परामश	१९५
अन्वय व्यतिरेकी-केवलान्वयी	१९६
न्यायोक्त अनुमान के भेद	१९७
हेतु का स्वरूप और भेद	१९८
अहेतु, असद् हेतु का हेत्वाभास	२०१
आप्तत विमर्श	२०२
सूक्ष्माप्त	२०४
तर्क का स्वरूप एवं महत्व	२०८

द्विदश अध्याय-आप्तोपदेश प्रमाण निरूपण

आयुर्वेद मे आप्तोपदेश का प्राबल्य	२३२
आप्तोपदेश का लक्षण एवं आप्त का स्वरूप	२३३
अर्णव प्रमाण	२३७
शास्त्र का लक्षण	२४८
इतिहास प्रमाण	२२
निष्पत्ति	२२१
शब्द प्रमाण	२२३
उक्त संग्रह के अनुसार शब्द	
अन्योक्त शब्द का लक्षण एवं भेद	२३
अवधार्यबोधक वृत्तियाँ	२२६
वाक्य स्वरूप एवं वाक्यान्वय ज्ञान मे हेतु	२८
अवकाशा-योग्यता-सन्निधि	२२६
शक्तिग्रह एवं शक्ति ग्राहक	२३

त्रयोदश अध्याय अन्य प्रमाण निरूपण

युक्ति प्रमाण	२४
युक्ति का स्वरूप एवं लक्षण	२३४
युक्ति प्रामाण्य विचार	२३८
युक्ति प्रमाण का वैशिष्ट्य	२४
उपमान प्रमाण निरूपण	२४१
उपमान का आयुर्वेद सम्मत लक्षण	२४२
आयुर्वेद मे उपमान प्रमाण की उपयोगिता	२४४
अर्थापत्ति प्रमाण निरूपण	२४४
अनुपलब्धि या अभाव प्रमाण	२४५
संभव प्रमाण	२४६
चेष्टा प्रमाण परिशेष प्रमाण	२४७
इतिहास प्रमाण	२४७

चतुर्विंश अध्याय—तद्विंश सम्भाषा

तद्विंश सम्भाषा से साध	२४८
तद्विंश सम्भाषा के भेद	२४
आद्य-अल्प और विलम्बा	२४९
अल्प और विलम्बा	२४९
निबन्धस्वान	२४९
अन्ति या विपर्यय	२४९
पञ्चविंश अध्याय—सृष्टि उत्पत्ति क्रम एवं तत्त्व निरूपण	
सृष्टि या सप्त निरूपण	२५०
प्रकृति या अव्यक्त	२५२
महान् और अहंकार की उत्पत्ति	२५३
इन्द्रियो की उत्पत्ति	२५३
पञ्चतन्मात्राओं एवं महाभूतों की उत्पत्ति	२५४
तत्त्व निरूपण	२५५
सत्त्वों का वर्गीकरण	२५७
प्रकृति या अव्यक्त	२५८
महत्तत्त्व	२५८
अहंकार	२५९
आधुर्वैव सम्मत सृष्टिक्रम	२६१
चरकानुमत चतुर्विंशति तत्त्व	२६१
व्यक्त और अव्यक्त में अन्तर एवं साम्य	२६३
प्रकृति-पुरुष साधर्म्य-वैधर्म्य	२६३
प्रकृति पुरुष के सयोग का कारण	२६४
त्रिगुण निरूपण	२६६
सत्त्व रज तम के लक्षण	२६८
सत्त्व गुण लक्षण	२६८
रजो गुण के लक्षण	२६९
तमो गुण के लक्षण	२७०
सीतो गुणों के समान लक्षण	२७२
षोडश अध्याय—लय और प्रलय निरूपण	
पुनर्जन्म	२७५
चतुर्विंश प्रमाण से पुनर्जन्म की सिद्धि	२७९
मोक्ष या अपुनर्जन्म	२८३

सप्तदश अध्याय—कार्यकरण भाव एवं बाद निरूपण

कारण का स्वरूप एवं भेद	२६७
समवायि कारण असमवायि कारण (निमित्त कारण)	
आपूर्विक में कार्यकारण भाव	२६८
सत्कार्यवाद	३१
असत्कार्यवाद	३३
परमाणुवाद	३७
स्वभावोपरमवाद	३९
परिणामवाद	३९
विकृतवाद	३९
क्षणभंगुरवाद	३९
धीसुपाक-पिठरपाक	३९
अनेकान्तवाद	४२

अष्टादश अध्याय—तन्त्रयुक्ति विज्ञानीय

तन्त्रयुक्ति को उपयोगिता	३९
तन्त्रयुक्ति का प्रयोजन	४०
तन्त्रयुक्तियों की सख्या	४०
अधिकरण योग	४१
पञ्चार्थ हेतुत्वर्थ	४१
उद्देश निर्देश उपदेश अपदेश	४१
प्रदेश अतिदेश	४२
अपवग वाक्यशेष अथापत्ति	४३
विपर्यय प्रसंग	४४
एकान्त अनेकान्त पूर्वपक्ष निर्णय	४५
अनुमत विधान	४५
अनागतावेक्षण अतीतावेक्षण सशय	४७
व्याख्यान स्वसज्ञा	४८
निवृत्त निदशन नियोग	४९
समृन्धय विकल्प उद्घा	४९
प्रयोजन प्रत्युत्सार उद्धार, सम्भव	४९

एकोनविंश अध्याय

व्याख्या कल्पना ताच्छील्य अर्थाभय एवं तन्त्रबोध	
पञ्चदशविध व्याख्या	४९
सप्तदश कल्पना	४९
सप्तदश ताच्छील्य	५०
एकोविंशति अर्थाभय	५०
तन्त्रगुण	५५
अतुदश तन्त्रदोष	५५

प्रथम अध्याय

मंगलाचरण

दीर्घायुर्वर्षं विद्वतो नुसन्ति नरयः कीं अनायासतः
 दीर्घायुर्वर्षं नुसन्ति नरयः नरयः नरयः नरयः
 अस्ताधिक्याधिक्यं मिहानुसन्ति नरयः नरयः
 नरयः नरयः नरयः नरयः नरयः नरयः नरयः

अर्थात् जो अनुष्य के र्वं पाण्डु को करता है जो लोगों को सतत रूपसे परम
 सुख प्रदान करता है। एक बार मन करने मात्र से जो लोगों के ज्ञान कभी शक्ति को
 आसहपूर्वक काट देता है, जिसने समस्त अति व्याधि कर्म को नष्ट कर दिया है। दोष
 ससुहृ को नष्ट करने वाले समस्त प्राणियों द्वारा कथनीय यह कि ज्ञानों अथवा अज्ञानि
 अविज्ञान ससुहृ चरक या अनायास धन्यत्तरि को नमस्कार है।

विषय प्रवेश

जब से सृष्टि का आरम्भ हुआ है तब ही से प्राणियों को सुख और दुःख की
 अनुभूति होने लगी थी। अनुष्यो की अनुभूति में सुख उसके लिए अनुकूल प्रतीत एवं
 हितकारी प्रतीत थी। इसके विपरीत दुःख उसके लिए अतिकूल प्रतीत एवं अव्ययस्कार
 प्रतीत थी। अतः आरम्भ से ही अनुष्य सुख की प्राप्ति एवं उसके उत्तरी स्थिति तथा
 दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति के लिए प्रयत्न करता रहा। अनुष्यो के इस स्वाभाविक
 प्रयत्न में उसे साफल्य मिलाने लिए इस दुःखपूर्ण पर अनुभव का अवतरण हुआ।
 क्योंकि अनुष्यो की तत्कालीन अनुकूल प्रतीति अति सुख (आनन्द) की अनुभूति
 एवं अतिकूल प्रतीति अति दुःख (विचार) की निवृत्ति के लिए अनुभव ही समझ था।
 अतः अनुभव का प्रयोग ही यही है - "अनन्त स्वानन्दरक्षणम्, अनुभव विचार
 प्रयोग" अर्थात् अनुभव के अनुभव की प्रतीति और तत्त्व विचारों के
 विचार का प्रयोग करना।

अतः अनुभव की प्रतीति और तत्त्व विचारों के प्रयोग का प्रयोग करना।

है। उन मौलिक सिद्धान्तों के अध्ययन के बिना आयुर्वेद का ज्ञान प्राप्त करना संभव असम्भव है। अतः सर्वप्रथम उनका अध्ययन एवं ज्ञान नितान्त अपेक्षित है। यद्यपि आयुर्वेद के समस्त मौलिक सिद्धान्त एवं सम्पूर्ण आयुर्वेद का आधारभूत विज्ञान आयुर्वेद की निजी चिन्तनधारा उसका अपना प्रयोजन एवं उसके स्वकीय दृष्टिकोण पर ही आधारित है तथापि वे सिद्धान्त और वह विज्ञान भारतीय दर्शनशास्त्र एवं तात्त्विक विषयों से अनुप्राणित हैं। उन सिद्धान्तों में दार्शनिक एवं आध्यात्मिक सिद्धान्तों का समावेश इस तथ्य की पुष्टि करते हैं। भारतीय दर्शनशास्त्र की चिन्तनधारा अध्ययन पद्धति मनन शली एवं अनुशीलन परम्परा का उसकी समकालीन विद्याओं पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। यही कारण है कि आयुर्वेद के आधारभूत सिद्धान्त भी दर्शनशास्त्र और दार्शनिक तत्वों से पर्याप्त प्रभावित है। इसका एक कारण यह भी है कि आर्य काल में जिन जिन विषयों एवं विद्याओं का अध्ययन तथा अध्यापन हुआ है तथा जिन गुरुओं ने आयुर्वेद आदि विद्याओं की शिक्षा दीक्षा दी है वे स्वयं आयुर्वेद के साथ साथ दर्शनशास्त्र एवं अन्य विषयों के भी ज्ञाता कर्ता एवं प्रवक्ता थे। अतः उनके द्वारा आयुर्वेदीय मौलिक सिद्धान्तों का विवेचन दार्शनिक सिद्धान्त से प्रभावित होना स्वाभाविक है।

दर्शन शब्द का अर्थ और उसकी व्यापकता

दर्शन का सामान्य अर्थ होता है देखना। दृश्यतेऽनेनेति ब्रह्मणम् अर्थात् जिसके द्वारा देखा जाय वह दर्शन कहलाता है। सामान्यतः नन्त्रों के माध्यम से चक्षु इन्द्रिय द्वारा जो क्रिया प्रतिपादित की जाती है वह दर्शन शब्द से अभिप्रेत है। वस्तुओं के स्वरूप को उसके तात्त्विक अथवा वास्तविक रूप में देखना ही दर्शन कहलाता है। वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप ज्ञान को ही दर्शन कहते हैं। कुछ आचार्यों के अनुसार दर्शन शब्द का मोटा और स्पष्ट अर्थ है साक्षात्कार करना अथवा प्रत्यक्ष ज्ञान से किसी वस्तु का निणय करना।

तात्पर्य यह है कि विभिन्न दर्शनकार ऋषियों ने अपने अपने दृष्टिकोण के अनुसार वस्तु के स्वरूप को जानने की चेष्टा की और उसी का बार-बार मनन चिन्तन और निदिध्यासन किया। जिसका यह स्वाभाविक फल है कि उन्हें अपनी बलवती भावना के अनुसार वस्तु का वह स्वरूप स्पष्ट प्रतिभासित हुआ।

अभिप्राय यह है कि प्रत्येक दर्शनकार ऋषि ने प्रथम चेतन और और जड़ के स्वरूप उनका पारस्परिक सम्बन्ध तथा दृश्य जगत् की व्यवस्था को जानने का अपना दृष्टिकोण बनाया। पश्चात् उसी का सतत चिन्तन और मनन द्वारा के परिपाक से जो तत्त्व साक्षात्कारकी प्रकृष्ट और बलवती भावना जाग्रत हुई उसके विशद और स्फुट आभास से निश्चय किया कि उन्होंने विश्व का यथार्थ दर्शन किया है। तत्वों का साक्षात्कार किया है आत्मा के यथार्थ स्वरूप का अवलोकन किया है तथा स्वात्मानुभूति के अनन्त

सागर मे अखण्ड अक्षय और परमोत्कृष्ट अलौकिक सुख का अनुभव किया है। इस प्रकार दशन का मूल उद्गम सृष्टिकोण से हुआ है और उनका अन्तिम परिपाक है भावनात्मक साक्षात्कार में।

दर्शन का मुख्य प्रयोजन आध्यात्मिक तत्वों की विवेचना कर उसके यथार्थ स्वरूप के रहस्य का ज्ञानोपाजन कराना है। आध्यात्मिक तत्वों के अतिरिक्त अन्य तत्वों का विवेचन एवं दिग्दर्शन कराना भी दर्शन शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है। तत्व चिन्तन की उच्चात्युच्च कल्पना विचारों की सूक्ष्मता विविध आध्यात्मिक विषयों के अध्ययन मनन एवं अनुशीलन की गम्भीरता तथा प्रत्येक तत्व की सूक्ष्मातिसूक्ष्म विवेचना ही दशन का आधार है।

दशन की उद्भूति

भारतवर्ष एक धर्म प्रधान देश है। अतः भारतीय जन जीवन में आध्यात्मिकता धार्मिक भावना एवं सामाजिक सौहार्द भाव की जड़ें इतनी गहरी जमी हुई हैं कि अनेक वर्षों के आघात प्रत्याघात भी उनका समूलोच्छेदन नहीं कर सकते। भारतीय चिन्तन धारा ने जहाँ परहित विवेक की प्रतिष्ठापना की वहाँ इसने मैं और विश्व तथा उसके पारस्परिक सम्बन्ध को लेकर उन्मुक्त और गम्भीर मनन किया है। दिव्य द्रष्टा ऋषियों ने ऐहिक चिन्ता से मुक्त होकर आत्म तत्व की गवेषणा में अपनी समग्र शक्ति एकाग्र चित्त से लगाई। उन्होंने आत्म साधना की प्रक्रिया का अवेषण किया और ज्ञान के माध्यम पर अलौकिक चक्षुओं द्वारा ससार के परिध्वननशील चक्र का अवलोकन कर इसकी यथार्थता से मानव मात्र को अवगत कराया।

सृष्टि के आदि काल से ही बौद्धिक चिन्तन एवं आत्मानुशीलन में एकाग्र चित्तवृत्ति द्वारा समस्त प्रवृत्तियों को अन्तर्मुख करने वाले ऋषि महर्षियों के हृदय में सृष्टि के प्रति बाल सुलभ जिज्ञासा एवं औत्सुक्य बत्ति प्रादुर्भूत हुई। इस सृष्टि तथा उससे सम्बन्धित विविध भावों के विषय में अनेक प्रश्न उन ऋषियों के अन्तःकरण में समुत्पन्न हुए। उन प्रश्नों का समाधान उन्होंने अपनी तप साधना द्वारा आम साक्षात्कार पूर्वक किया। कालान्तर में एवम्भूत विविध जिज्ञासाओं का समाधान लिपिबद्ध करके शास्त्र के रूप में उन्हें सुरक्षित रखा गया। जिन ग्रन्थों में विशेषतः उस ज्ञान को लिपिबद्ध किया गया है इस प्रकार के शास्त्र एवं ग्रन्थों को ही दशन शास्त्र की सज्ञा से व्यवहृत किया गया। दर्शनशास्त्र एक वैज्ञानिक शास्त्र है, जो नित्यप्रति अनेक तत्वों के विषय में अवेषण कर गम्भीरता पूर्वक उनका चिन्तन करता है उससे सम्बन्धित प्रत्येक पहलू का विचार कर उसके रहस्य का ज्ञान प्राप्त करता है तथा उसके यथार्थ स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर उसे हमारे समक्ष प्रस्तुत करता है।

यह सृष्टि क्या है? इसका प्रयोजन क्या है? इसकी उत्पत्ति कब हुई? इसका सृष्टा कौन है? सृष्टि करने का उद्देश्य क्या था? अत्मा क्या है? परमात्मा क्या

है ? हम कौन हैं ? क्या हैं ? और कहा से आये हैं ? हमारा क्या कतव्य है ? और जीवन का अन्तिम ध्येय क्या है ? इत्यादि प्रश्नों का समुचित समाधानात्मक उत्तर हमें दर्शन शास्त्र ही दे सकता है ? क्योंकि उपर्युक्त प्रश्नों का समाधान करना ही दर्शन शास्त्र का प्रतिपाद्य विषय है । तत्त्व ज्ञान द्वारा परम सुख या मोक्ष प्राप्ति का उपाय बतलाना दर्शनशास्त्र की मौलिक विशेषता है ।

आयुर्वेद पर दर्शनों का प्रभाव

लगभग समस्त भारतीय दर्शन आध्यात्मिकता से अनुप्राणित रहे हैं । इसके परिणाम स्वरूप भारतीय दर्शनो ने आमा मन इन्द्रिय और उससे सम्बन्धित विषयों के प्रतिपादन को विशेष महत्व दिया । भारतीय दर्शनों की स्वतन्त्र चिन्तन धारा ने अपनी समकालीन विधाआ को भी पर्याप्त रूप से प्रभावित किया । इसके परिणाम स्वरूप आयुर्वेद भी दार्शनिक विचारधारा दार्शनिक तत्वों एवं दार्शनिक अनुचिन्तन के प्रभाव से भुक्त नहीं रह सका । यह बात दूसरी है कि दृष्टिकोण की भिन्नता और आयुर्वेदीय सिद्धान्तों के अनुसार कतिपय विषयों में दार्शनिक तत्वों की अनुकूलता के कारण किसी दर्शन ने अपरूप में तो किसी दर्शन ने अधिक रूप में आयुर्वेद को प्रभावित किया । किन्तु यह एक निर्विवाद तथ्य है कि सभी दर्शनों ने आयुर्वेद और उसके सिद्धान्तों को न्यूनाधिक रूप में प्रभावित किया है । आयुर्वेद का इतना वशिष्ट्य अवश्य है कि उसने दर्शनों के प्रतिपाद्य आमा मन इन्द्रिय के अधिष्ठान भूत शरीर का सर्वांगपूर्ण विवेचन कर दार्शनिक सिद्धान्तों के अनुरूप उसकी उपयोगिता एवं साधकता को प्रतिपादित किया ।

भारतीय दर्शनशास्त्र एवं आयुर्वेद दोनों ही भारतीय सस्कृति का पोषण एवं संवर्धन करने वाले अभिन्न अंग रहे हैं । भारतीय दर्शनकार ऋषियाँ ने दर्शनशास्त्र के माध्यम से जहाँ विश्व की चेतना भूत आमा को जाग्रत कर उमें निश्चय के पथ पर अग्रसर किया वहाँ आयुर्वेद ने आमा के निवास स्थान भूत शरीर की स्वास्थ्य रक्षा आरोग्य एवं अनातुरावस्था के लिए विभिन्न उपायों का निदर्श किया ताकि स्वस्थ एवं अनातुर शरीर के माध्यम से आमा अपने चरम तत्त्व निवृत्ति को प्राप्त कर सके । जिस प्रकार सप्ताश चक्र के रूप में आमा और शरीर परस्पर समुक्त है उसी प्रकार शास्त्रीय अध्ययन पद्धति के रूप में दर्शन और आयुर्वेद का पारस्परिक सम्बन्ध प्रारम्भ से ही चला आ रहा है ।

आयुर्वेद के दार्शनिक पक्ष को इस दृष्टि से ग्रहण किया जाना चाहिए कि आयुर्वेदीय चिकित्सा के अनेक महत्वपूर्ण सिद्धान्त दार्शनिक सिद्धान्तों से पूर्णतः प्रभावित अथवा उन पर आधारित हैं । इसे निम्न उदाहरण द्वारा समझा जा सकता है—

वैशेषिक दर्शन ने अन्य पदार्थों के साथ सामान्य और विशेष को पदार्थ माना है । आयुर्वेद में भी इन्हें पदार्थ स्वीकार किया गया है । इसके अतिरिक्त आयुर्वेद में चिकित्सा सिद्धान्त के रूप में भी इन दोनों पदार्थों की व्यापकता हुई । जैसे शरीर में

रक्ताल्पता की स्थिति की चिकित्सा में 'सामान्य' सिद्धांत के अनुसार 'सामान्य वृद्धिकारण' के आधार पर रक्त के समान गुणधर्म वाले द्रव्यों के प्रयोग से रक्त का वृद्धि होती है तथा रक्ताल्पता दूर होकर व्याधि का नाश होता है। ज्वर के रोगी को पित्त नाशक द्रव्यों का प्रयोग विपरीत गण धर्म होने से 'विशेष' के आधार पर किया जाता है। जैसे बड़चीसत्व पित्तनाशक एवं वरध्न होने से 'वर' का शमन करता है। इसी प्रकार आयुर्वेद में अथ दार्शनिक तत्वों एवं सिद्धान्तों का विवेचन भी चिकित्सा सिद्धान्तानुसारी होने से महत्वपूर्ण है। अतः यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि आयुर्वेद का दार्शनिक पक्ष अत्यधिक समृद्ध सन्तुलित एवं प्रबल है।

दर्शनों की सख्या और श्रेणी विभाजन

भारत में प्रचलित दर्शनों को मुख्य रूप से दो श्रेणियों में विभाजित किया गया है—

(१) आस्तिक दर्शन और (२) नास्तिक दर्शन।

आस्तिक दर्शन वह माना जाता है जो वेद मतावलम्बी है वेदों में श्रद्धा व भक्ति रखता है वेदों को अपौरुषेय एवं ईश्वरकृत मानता है तथा वेदों का अस्तित्व व प्रामाण्य स्वीकार करता है। एतद्विध वैदिक या वेदमतावलम्बी दर्शनों की सख्या छ है। यथा—गौतमकृत न्याय दर्शन कणादकृत वशेषिक दर्शन कपिलकृत सांख्य दर्शन जमिनीकृत मीमांसा दर्शन तथा व्यासकृत ब्रह्मसूत्र या वेदान्त दर्शन। इन षड्विध दर्शनों का मूलस्रोत उपनिषद् हैं। इन दर्शनों (तत्त्व ज्ञान या तत्त्व चिन्तन के मूल शास्त्रों) का जन्म उपनिषदों से ही हुआ है ऐसा विद्वानों का अभिमत है। दर्शन के बीज उपनिषदों में पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध होते हैं। उपनिषद् वेद के भाग हैं। इन उपनिषदों की सख्या १८ है। जिनमें ४१ उपनिषद ऋग्वेद से सम्बन्धित है १६ शुक्ल यजुर्वेद से ३२ कृष्ण यजुर्वेद से १६ सामवेद से और ३१ अथर्ववेद से सम्बन्धित है।

नास्तिक दर्शन वे समझ जाते हैं जो वेदों को ईश्वरकृत नहीं मानते। वे वेदों में श्रद्धा भक्ति या विश्वास नहीं रखते। उनके मतानुसार वेद पौरुषेय हैं। नास्तिक समझ जाने वाले दर्शनों की सख्या तीन है। यथा—जैनदर्शन बौद्ध दर्शन और चार्वाक दर्शन। इनमें चार्वाक दर्शन पूर्णतः नास्तिक अनामवादी भौतिकवादी एवं प्रत्यक्षवादी है। उसके मतानुसार आत्मा परमात्मा स्वर्ग नरक मोक्ष आदि कुछ नहीं है। जो कुछ प्रत्यक्ष है वही सत्य है अन्य समस्त अभ्रयक्ष असत्य मिथ्या एवं भ्रममात्र है। अतः असत्य मिथ्या और भ्रम को स्वीकार करना कभी हितकारी नहीं हो सकता। चार्वाक के अतिरिक्त अन्य दोनों (जैन व बौद्ध) दर्शन स्वयं को नास्तिक नहीं समझते। क्योंकि वे आत्मा परमात्मा स्वर्ग नरक मोक्ष कर्म कर्म फल पुण्य-पाप धर्म-अधर्म पुनर्जन्मादि समस्त तत्वों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। उनके मतानुसार जो अनात्मवादी होता है और उपर्युक्त तत्वों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता है वही

नास्तिक कहलाता है। मात्र वेद मन्त्रों को अपौरुषय मानने से किसी को नास्तिक धानना संकुचित मनोवृत्ति का ही द्योतक है। अतः दर्शन के क्षेत्र में दृष्टिकोण की भिन्नता होते हुए भी उदात्त भाव पूर्वक अन्य आचार्यों के मन्तव्य एवं विचार सरणि के विषय में चिन्तन एवं मनन पूर्वक उसे ग्राह्याग्राह्य करना एक स्वस्थ परम्परा है। किन्तु उपर्युक्त दोनों दर्शनों को केवल वेदों को ही ईश्वर कृत (अपौरुषय) न मानने तथा उनमें श्रद्धा व भक्ति न होने के कारण उन्हें नास्तिक माना गया है।

आयुर्वेद से सम्बन्धित दर्शन

सामान्यतः सभी दर्शनों ने न्यूनाधिक रूप में आयुर्वेद और उसके सिद्धान्तों को प्रभावित किया है। क्योंकि आयुर्वेद के सहिता ग्रन्थ ऐसे काल की देन है जब दर्शनों ने भारत में प्रचलित तत्कालीन समस्त विचारों को प्रभावित किया था। अतः आधुनिक काल में दर्शन और आयुर्वेद का विकास समान रूपेण होने से तथा दोनों शास्त्रों का समान ज्ञान अर्जित करने वाले प्रवक्ताओं (ऋषिओं) द्वारा इनकी रचना किये जाने से दर्शन तथा दार्शनिक विचारों का पर्याप्त प्रभाव आयुर्वेद पर पड़ा है। तथापि सांख्य दर्शन एवं वैशेषिक दर्शन के तात्त्विक विवेचन ने आयुर्वेद के सद्धान्तिक पक्ष को विशेष रूप से प्रभावित किया है। कुछ विद्वानों के मतानुसार तो आयुर्वेद ने सांख्य दर्शन के कतिपय उपयोगी सिद्धान्तों को अविकल रूप से ग्रहण कर लिया है तथा उनका प्रतिपादन भी अपने शास्त्रों में उसी रूप में किया है। मेरे विचार से इस कथन में कुछ सयाश हो सकता है किन्तु उसमें यह तथ्य अन्तर्निहित है कि आयुर्वेद ने अपने मूल उद्देश्य के लिए ही सम्भवतः ऐसा किया था।

किन्तु इसका यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि आयुर्वेद का कोई मौलिक दर्शन ही नहीं है तथा उसने अपने दार्शनिक पक्ष की परिपुष्टि के लिए सांख्य और वैशेषिक दर्शन (विशेष रूप से सांख्य दर्शन) को प्रमुख आधार बनाया है। इसके विपरीत आयुर्वेद का अपना स्वतन्त्र मौलिक दर्शन है तथा अपने सद्धान्तिक विवेचन में कतिपय स्थलों पर न्यूनाधिक रूप में अन्य दर्शनों का भी आश्रय लिया है। इस सन्दर्भ में यह उल्लेखनीय है कि आयुर्वेद में जहाँ कहीं भी विभिन्न दर्शनों के दार्शनिक सिद्धान्तों को अविकल रूप में ग्रहण की जो प्रतीति होती है वह दोनों की सजाआ में समानता होने के कारण है। जबकि वस्तुस्थिति यह है कि दर्शनशास्त्र और आयुर्वेद दोनों के ग्रन्थों में सजाआ की समानता होने पर भी दर्शन ने एक ही पदार्थ के विषय में जो कुछ भी प्रतिपादित किया है उसी के सम्बन्ध में आयुर्वेद ने अपने मूल प्रयोजन को दृष्टिगत रखते हुए अपने भिन्न मन्तव्य को भी व्यक्त किया है जिससे स्थिति अधिक स्पष्ट हो गयी है तथा आयुर्वेद के दार्शनिक पक्ष की मौलिकता स्पष्टतः प्रतिभासित होती है।

आयुर्वेद के दार्शनिक पक्ष को इस रूप में ग्रहण किया जाना चाहिये कि जिससे यह ज्ञात हो कि आयुर्वेदीय चिकित्सा के अनेक महत्वपूर्ण सिद्धान्त दार्शनिक सिद्धान्तों से पूर्णतः प्रभावित अथवा उन पर आधारित हैं।

आयुर्वेदीय स्वतन्त्र मौलिक दर्शन

जो लोग यह सोचते हैं कि आयुर्वेद का अपना कोई स्वतन्त्र मौलिक दर्शन नहीं है और वह सर्वथा अन्य दर्शनों पर आधारित है तो उनकी यह धारणा सर्वथा भ्रम भूलक एवं मिथ्या है। कुछ विद्वानों का मत है कि जिस प्रकार अन्य दर्शनों में द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष समवाय और अभाव इन पदार्थों का दार्शनिक विवेचन किया गया है तथा इनके ज्ञान और सिद्धि के लिए प्रमाणों का आधार लिया गया है उसी प्रकार आयुर्वेद में भी षट् पदार्थों का परिगणन उनका स्वतन्त्र विवेचन तथा उनके ज्ञानार्जन एवं सिद्धि के लिए प्रमाणों का अवान्तर भेद सहित सागोपाग वर्णन किया गया है। इसके अतिरिक्त अन्य दर्शनों की भांति आयुर्वेद में सृष्टि के मूल तत्त्व प्रकृति पुरुष एकादश इन्द्रियो पञ्चतन्मात्राओं और पञ्चमहाभूतों का अविकल वर्णन किया गया है। इसके उत्तर में मेरा विनम्र निवेदन कि पदार्थ विज्ञान एवं सृष्टि विज्ञान का वर्णन प्रायः समस्त दर्शनों में किया गया है किन्तु आयुर्वेद में इनका वर्णन कुछ भिन्न रूप में भिन्न उद्देश्य के आधार पर है। अतः आयुर्वेदीय दर्शन कुछ अंशों में अन्य दर्शनों से पृथक् हो जाता है। अन्य दर्शनों में पदार्थ विज्ञान का वर्णन ससार के विविध विषयों के ज्ञान के लिए तथा सृष्टि के मूल तत्त्व प्रकृति पुरुष का वर्णन ससार के सद्धान्तिक एवं व्यवहारिक विषयों की सिद्धि के लिए किया गया है। इसके विपरीत आयुर्वेदीय दर्शन में उपयुक्त समस्त तत्त्वों का विवेचन रोग रोगी औषधि और चिकित्सा की सिद्धि के लिए किया गया है। आयुर्वेद का उद्देश्य अन्य दर्शनों से भिन्न है। अन्य दर्शन केवल आत्मा की मुक्ति या मोक्ष साधन के लिए ही प्रयत्नशील है तथा उसी के लिए अपने सिद्धान्तों एवं प्रमाणों द्वारा उसका मार्ग निर्देशन करते हैं। इसके विपरीत आयुर्वेद का उद्देश्य अन्य दर्शनों में सर्वथा भिन्न है। वह केवल स्वस्थ मनुष्यों के स्वास्थ्य की रक्षा एवं आतुर (रोगी) मनुष्यों के विकार प्रशमन के लिए प्रयत्नशील रहता है और अपने इसी उद्देश्य की पूर्ति तथा रोग रोगी औषधि और चिकित्सा की सिद्धि के लिए उसने अपने दार्शनिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। अतः आयुर्वेदीय दर्शन भी अन्य दर्शनों की भांति सर्वथा मौलिक एवं स्वतन्त्र दर्शन है।

आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान की उपयोगिता

आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान आयुर्वेद का आधारभूत विज्ञान है। आयुर्वेद का सम्पूर्ण दार्शनिक पक्ष उसके पदार्थ विज्ञान पर ही आधारित है। इसके अतिरिक्त आयुर्वेद के अन्य चिकित्सा आदि विषयक सिद्धान्त भी पदार्थ विज्ञान पर ही आधारित हैं। आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान के अध्ययन के बिना आयुर्वेद और उसके अन्य सिद्धान्तों का ज्ञान असंभवित है। जिस प्रकार आधुनिक चिकित्सा शास्त्र के लिए उसके आधारभूत भौतिक विज्ञान (फिजिक्स) रसायन शास्त्र (केमिस्ट्री) और जीव विज्ञान

(बायलाजी) का अध्ययन और ज्ञान नितान्त आवश्यक है उसी प्रकार भारतीय चिकित्सा शास्त्र (आयुर्वेद) के अध्ययन और ज्ञानार्जन के लिए उसके आधारभूत पदार्थ विज्ञान का ज्ञान प्राप्त करना भी अत्यंत आवश्यक है।

आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान केवल चिकित्सा शास्त्र का ही आधारभूत नहीं है अपितु यह आयुर्वेदीय रचना शारीर क्रिया शारीर द्रव्यगुण विज्ञान स्वस्थवृत्त रसायन तथा वाजीकरण के सिद्धांतों की भी समुचित व्याख्या करता है। इसके अतिरिक्त रोग परीक्षा एवं रोगी परीक्षा के लिए भी समुचित मार्ग दर्शन करता है। चिकित्सा के लिए जो सिद्धान्त अपेक्षित हैं उनका विवेचन भी आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान के अन्तर्गत आ जाता है। उदाहरणार्थ धातु पुनः शरीर समानगुण समानगुणभूयिष्ठ वाऽप्याहारविहाररम्यस्यमानैव द्वि प्राप्नुवन्ति ह्लासस्तु विपरीतगुण विपरीतगुणभूयिष्ठ वाऽप्याहारविहाररम्यस्यमान अर्थात् शरीर में स्थित धातुएं समान गुण वाले अथवा समान गुण की अधिकता वाले आहार के सेवन से वृद्धि को प्राप्त होती हैं तथा विपरीत गुण वाले अथवा विपरीत गुणों की अधिकता वाले आहार विहार के सेवन से ह्लास को प्राप्त होती हैं। आयुर्वेदीय चिकित्सा का यह सिद्धान्त पूणतः पन्थाय विज्ञानीय सामान्य एवं विशेष सिद्धान्त पर आधारित है। क्योंकि सामान्य वृद्धि का और विशेष ह्लास का कारण होता है। इसी भाँति पदार्थ विज्ञान के सिद्धांत भी चिकित्सा व अन्य अंगों के लिए लागू होने हैं।

आयु ही जीवन है आयु का ज्ञान ही आयुवद है अतः आयुवद एक सम्पूर्ण जीवन विज्ञान है। उस दृष्टि से आयुवद में पदार्थ विज्ञान का महत्त्व और भी अधिक है। क्योंकि पदार्थ विज्ञान के अन्तर्गत जिन विषयों एवं सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है वे सब सामान्य जीवन में प्रतिबिम्बित होने से महत्वपूर्ण एवं उपयोगी हैं। पदार्थ विज्ञान के अन्तर्गत की गई द्रव्य व्यवस्था के अनुसार सप्तासत्ता का प्रत्येक द्रव्य उसमें समाविष्ट हो जाता है। इन द्रव्यों में से अधिकांश द्रव्य जीवन को प्रभावित करते हैं। क्योंकि वे जीवन के लिए उपयोगी हैं और नियम प्रती उनका व्यवहार किया जाता है। इसी प्रकार गुण और कम भी जीवन को प्रभावित करते हैं। क्योंकि गुण और कम प्रत्येक द्रव्य में अवश्य होते हैं। गुण और कम के कारण ही द्रव्य की उपयोगिता है। मान लीजिए हम दूध का उपयोग करते हैं। दूध एक द्रव्य है उसमें शीत द्रव स्निग्ध आदि गुण तथा शरीर की पुष्टि करना पित्त का शमन करना आदि कम होते हैं। इन्हीं गुण-कर्मों के कारण दूध की उपयोगिता है। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य हमारे सामान्य जीवन के लिए अथवा चिकित्सा के लिए उपयोगी हो सकता है। अतः आयुवद के लिए इन से सम्बन्धित सिद्धान्तों का ज्ञान अपेक्षित है। जिसकी पूर्ति पूणतः पदार्थ विज्ञान द्वारा हो जाती है।

पदार्थ का लक्षण

यदर्थ पदयोः धावनां धावर्थ इति पदार्थ अर्थात् पद के अर्थ को दो पदों के अर्थ को तीन पद या उससे अधिक पदों के अर्थ को पदार्थ कहते हैं।

पद का अभिप्राय यहा शब्द से है। वण (अक्षर) के समूह को शब्द कहते हैं। प्रत्येक पद या शब्द का भिन्न भिन्न अर्थ होता है। अतः अर्थ का ज्ञान कराने वाली अभिधा शक्ति से युक्त वर्णों के समूह को ही पद कहते हैं। जिस पद से जिस वस्तु का अर्थ प्रतीत होता है वही पदार्थ है। जैसे घट 'पट आदि। यहा घट और पट ये दोनों पद (शब्द) हैं। इन पदों का अर्थ क्रमशः घड़ा और कपड़ा है। अतः ये दोनों क्रमशः पदार्थ हैं। पदों (शब्दों) के समूह (वाक्य) से भी जिस अर्थ की प्रतीति होती है वह पदार्थ कहलाता है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि घड़ा घट पद का और कपड़ा पट पद का अर्थ है अतः जिस वस्तु के लिए पद या शब्द विशेष का प्रयोग किया जाता है वही पदार्थ कहलाता है।

शास्त्रा का प्रतिपाद्य विषय भी पदार्थ कहलाता है। किसी ग्रन्थ या शास्त्र को पढ़ने वाला व्यक्ति यह जानने के लिए उत्सुक रहता है कि अमुक ग्रन्थ में क्या लिखा है? ग्रन्थकार भी अपने ग्रन्थ में किसी न किसी विषय का प्रतिपादन अवश्य करता है। इसके अतिरिक्त पढ़ने वाला व्यक्ति अब अपने ग्रन्थ में विषय का प्रतिपादन करने वाला ग्रन्थकार दोनों का लक्ष्य ऐसे विषय की ओर होता है जिसका ससार में किंचित्मात्र भी अस्तित्व हो। अस्तित्व बहीन वस्तु या विषय की कोई उपादेयता नहीं रहती। जैसे खगोल विषाण आकाश कुसुम बध्या पुत्र आदि। ये ऐसे विषय हैं जिनका अस्तित्व नहीं होने से इनकी कोई उपादेयता नहीं है। ऐसे विषय किसी ग्रन्थ या शास्त्र के प्रतिपाद्य विषय नहीं हो सकते और न ही ये विषय जानने के योग्य हैं। जब कोई व्यक्ति किसी विषय या वस्तु को जानने के लिए उत्सुक रहता है तो वह वस्तु या विषय प्रमेय या ज्ञेय कहलाता है। इसी प्रकार ग्रन्थकार किसी वस्तु या विषय के सबंध में कुछ कहना चाहता है तो वह वस्तु या विषय कथन की अपेक्षा रखता है। अतः वह वस्तु या विषय अभिधेय कहलाता है। प्रमेय और अभिधेय वस्तु वही होती है जिसका ससार में कुछ अस्तित्व रहता है। अतः वह वस्तु या विषय जो अस्तित्ववान् हो अभिधेय हो और प्रमेय हो पदार्थ कहलाता है। यही पदार्थ का सामान्य लक्षण है^१।

१—(क) पदजन्यप्रतीतिविषयत्वं पदार्थत्वम् ।

(ख) पदार्थस्तु परस्परार्थोऽभिधेयत्वादिबुद्ध्यते ।

२— यन्नामपि पदार्थानां साधर्म्यमस्ति त्वानिबन्धत्वेत्येवमिति —प्रवास्तपदाभाष्य

पदार्थ विभाजन एवं सख्या

पदार्थ को सामान्यतः दो भागों में विभाजित किया है^१—(१) भाव पदार्थ और (२) अभाव पदार्थ ।

भाव पदार्थ

आयुर्वेद में केवल भाव पदार्थ ही स्वीकार किए गए हैं । भवन्ति सत्ताम नभवन्तीति भाव अर्थात् जो सत्तावान् हो और जिसका अनुभव किया जा सके वही भाव है । ससार में ऐसे भाव पदार्थ असंख्य हैं किन्तु फिर भी आयुर्वेद में सुविधा की दृष्टि से मुख्य भाव पदार्थों की सख्या छह मानी गई है । यथा—द्रव्य गुण कम सामान्य विशेष और समवाय । शेष समस्त पदार्थों का समावेश इन्हीं षट् पदार्थों में हो जाता है । इन षट् पदार्थों से अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ की सत्ता नहीं है । आयुर्वेद के अतिरिक्त कुछ अन्य दशन भी उपर्युक्त षड्विध पदार्थ मानते हैं^२ ।

अभाव पदार्थ

भाव के विपरीत जिसका अभाव हो अर्थात् न तो जिसकी सत्ता हो और न ही जिसका अनुभव हो सकता हो वह अभाव पदार्थ कहलाता है । इसे असत् पदार्थ भी कहते हैं । यह चार प्रकार का होता है । यथा—प्रागभाव प्रवृत्ताभाव अन्योयाभाव और अत्यन्ताभाव । आयुर्वेद में अभाव को पदार्थ नहीं माना गया है । किन्तु जो दशन अभाव को भी पञ्च पदार्थ मानते हैं उनके मतानुसार पदार्थों की सख्या सात हो जाती है ।

आयुर्वेद में यद्यपि एक स्थान पर सत् और असत् (भाव और अभाव) का उल्लेख किया गया है । किन्तु वह उल्लेख प्रसंगवशात् ही किया गया है सिद्धान्त रूप में नहीं । यथा—द्विविधमेव सत्त्वं सत्त्वासत्त्वं चरक संहिता सूत्रस्थान १/१७ अर्थात् इस ससार में समस्त वस्तुएँ दो भागों में विभक्त हैं—सत् और असत् ।

इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया जा चुका है कि आयुर्वेद केवल भाव पदार्थान्तर्गत षट् पदार्थ ही मानता है । उसे सप्तम अभाव पदार्थ अभीष्ट नहीं है । इसका मुख्य कारण यह है कि अभाव तो स्वतः सिद्ध है । अभाव से कोई कार्य नहीं होता । मानव शरीर में रोगोत्पत्ति भाव पदार्थ से ही होती है तथा उस रोग का उपचार भी भाव पदार्थ (द्रव्य) द्वारा ही सम्भावित है । जो वस्तु ससार में है ही नहीं अथवा ससार में

१—सक्षपत् पदार्थो द्विविधः भावोऽभावाश्च ।

२—सामान्यं च विशेषं च गुणान् द्रव्याणि कर्म च ।

समवायं च तज्ज्ञात्वा ॥—चरक संहिता सूत्रस्थान १ । २७

३—भाव षड्विधः द्रव्यगुणकमसामान्यविशेषसमवायभवात् ।

४—द्रव्यगुणकमसामान्यविशेषसमवायाभावात् सप्तपदार्थाः—सर्ग संग्रह

जिसका अस्तित्व ही नहीं है उसे कैसे मना जा सकता है ? अतः आयुर्वेद में अभाव को स्वीकार नहीं किया गया । इसके अतिरिक्त अभाव में कोई कारण नहीं होता । इसके विपरीत भाव पदार्थ सदा सकारण होता है । साधर्म्य और वैधर्म्य भाव की कल्पना भी केवल भाव पदार्थों में ही सम्भव है । अभाव में इस साधर्म्य-वैधर्म्य भाव की कल्पना भी असम्भावित है । अतः ऐसी स्थिति में अभाव को पदार्थ न मानना ही उचित एवं युक्ति सगत है ।

जैसा कि ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है कि आयुर्वेद में महर्षि चरक ने एक स्थल पर जगत के पदार्थों को सत और असत् रूप में स्वीकार कर पदार्थ के द्विविध्य का उद्घोष किया है ।^१ हमसे इस तथ्य की पुष्टि होती है कि आयुर्वेद के आचार्यों ने अभाव का नितान्त निषेध नहीं किया है । उन्होंने सृष्टि में अभावात्मक पदार्थों को स्वीकार किया है । किन्तु आयुर्वेद में उन अभावात्मक पदार्थों का प्रयोजन एवं उपयोगिता नहीं होने से आयुर्वेदीय पदार्थ परिगणन में केवल षट् भाव पदार्थ का ही निरूपण किया गया है । आयुर्वेद के अध्यक्षा एवं भावी चिकित्सक को रोगी की उत्तम चिकित्सा के लिये प्रधानतः स्थूल भावात्मक औषधि द्रव्यो (पदार्थों) का ही आश्रय लेना पड़ता है । अतः उनका प्रत्यक्ष सम्बन्ध भाव पदार्थ से होने के कारण अभाव उसके लिये अभीष्ट एवं प्रतिपाद्य नहीं है ।

द्वितीय अध्याय

द्रव्य निरूपण

द्रव्य का लक्षण

यत्राभिता कर्मगुणा कारण समवायि यत ।

तद द्रव्यम्

।

—अरकसहिता सत्रस्थान १/१५

द्रव्यलक्षणं तु क्रियागणवत् समवायिकारणम् ।—सुभत सहिता सूत्रस्थान ४ /३

गणवत्त्वं द्रव्यत्वजातिमत्त्वं वा द्रव्यसामान्यलक्षणम्

कर्म (क्रिया) और गण जिसमे समवाय सम्बन्ध से रहते हो तथा जो द्रव्य गणों और कर्मों के प्रति समवायि कारण हो वह द्रव्य कहलाता है ।

अथवा जो गण व तथा द्रव्यत्व जाति से युक्त होता है वह द्रव्य कहलाता है । यही द्रव्य का सामान्य लक्षण है ।

द्रव्य के उपयुक्त लक्षणों के अनुसार द्रव्य में निम्न तीन बातें आवश्यक रूप से विद्यमान होना चाहिये—गुण कम और द्रव्यत्व जाति । इन तीनों की स्थिति द्रव्य में नित्य एवं स्थायी रूपेण होती है । अर्थात् गण कम और द्रव्यत्व जाति द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहती है ।

ससार में द्रव्यों अथवा पदार्थों का पारस्परिक सम्बन्ध दो प्रकार का होता है । एक नित्य सम्बन्ध और दूसरा अनित्य सम्बन्ध । प्रथम नित्य सम्बन्ध समवाय सम्बन्ध कहलाता है और दूसरा अनित्य सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध कहलाता है । प्रथम प्रकार के नित्य समवाय सम्बन्ध में काय द्रव्य अपने कारण द्रव्य की अपेक्षा रखता है अथवा आधार द्रव्य अपने आश्रये द्रव्य की अपेक्षा रखता है । इनमें दोनों ही द्रव्यों का पारस्परिक जो सम्बन्ध होता है वह स्थायी होता है । इसीलिये उसे नित्य माना गया है । द्रव्य का अपने अवयवों गुणों और कर्मों से जो सम्बन्ध होता है वह स्थायी होने से नित्य होता है । अर्थात् जब तक उस द्रव्य की स्थिति बनी रहती है तब तक उसका अपने अवयवों गणों व कर्मों से सम्बन्ध भी बना रहता है । यही उसका स्थायित्व व नित्यत्व है । द्रव्य का अपने गुणों और कर्मों के साथ एतद्विध सम्बन्ध ही समवाय सम्बन्ध कहलाता है । इसी बात को अन्य प्रकार से कहा जाय तो हम कह सकते हैं कि दो या दो से

अधिक पदार्थों या द्रव्यों का इस प्रकार का पास्परिक सम्बन्ध जो परस्पर मिले हुए पदार्थों को उस की अपनी स्थिति (अस्तित्व) पर्यन्त कभी बिच्छेदित विघटित या पृथक् न कर सके नित्य ही उन का सम्बन्ध बना रहे समवाय सम्बन्ध कहलाता है। जैसे तन्तु और पट मिट्टी और घट। इसी प्रकार द्रव्य का अपने अवयवों गुणों और कर्मों के साथ जो अविच्छिन्नात्मक या अविनाभाव सम्बन्ध होता है वह समवाय सम्बन्ध कहलाता है। इसी प्रकार द्रव्यों या पदार्थों का परस्पर होने वाला अल्पकालिक एव अस्थायी सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध कहलाता है। यह अनित्य होता है। अर्थात् कुछ काल पश्चात् उन द्रव्यों या पदार्थों का सम्बन्ध विघटित हो जाता है और वे द्रव्य अलग-अलग हो जाते हैं। जैसे घोड़ा और घुड़सवार वस्त्र और जुलाहा घट और कुम्भकार आदि।

द्रव्य के उपयुक्त लक्षण से यह आभास मिलता है कि द्रव्य अपने गुणों एव कर्मों के प्रति समवायि कारण होता है। यहाँ पर उल्लेखनीय है कि उत्पद्यमान द्रव्य गुण या कर्म का जिसके साथ समवाय सम्बन्ध हो वह उसका कारण होता है और उस कारण को ही समवायि कारण कहते हैं। अथवा जिस द्रव्य या पदार्थ का जिसके साथ समवाय सम्बन्ध होता है वह द्रव्य या पदार्थ ही समवायि कारण कहलाता है। जैसे मिट्टी का घण्टा शीतल जल श्वेत वस्त्र आदि। यहाँ क्रमशः मिट्टी जल और वस्त्र का अपने अवयव या गुण क्रमशः घड़ा शीतल और श्वेत (वर्ण) के साथ समवाय सम्बन्ध है। क्योंकि वे अवयव या गुण उस मिट्टी जल एव वस्त्र से पृथक् नहीं हैं। अतः वे तीनों द्रव्य क्रमशः अपने अपने अवयव एव गुण के प्रति समवायि कारण हैं। मिट्टी घट के प्रति जन अपने शीतल गुण के प्रति एव वस्त्र अपने श्वेत वर्ण के प्रति समवायि कारण हैं।

यहाँ सुविधा की दृष्टि से ऐसा भी समझा जा सकता है कि द्रव्यों या पदार्थों में यदि आधारार्थेय भाव की कल्पना की जाय तो समवायि कारण आधार द्रव्य होता है और तद्गत गुण कर्म आदि आर्थेय होते हैं। अतः आधार होने से द्रव्य समवायि कारण है।

द्रव्य के उपयुक्त लक्षणों से यह स्पष्ट है कि द्रव्य में गुण और कर्म सदैव समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। द्रव्य का अपने गुण और कर्म के साथ समवाय सम्बन्ध होने से वह अपने अवयवों गुण और कर्म के प्रति समवायि कारण होता है। क्योंकि उपद्यमान गुण और कर्म जिस द्रव्य के आश्रित होकर रहेंगे अथवा जिस द्रव्य में वे स्थित रहेंगे उस द्रव्य के साथ उनका नियम सम्बन्ध होने से समवाय सम्बन्ध होगा। अतः वह द्रव्य उन गुणों और कर्मों के प्रति समवायि कारण कहलायेगा।

ससार में उत्पन्न होने वाला प्रत्येक द्रव्य किसी न किसी कारण की अपेक्षा अवश्य रखता है। बिना कारण कोई द्रव्य उत्पन्न नहीं होता। इससे कुछ कारण ऐसे होते हैं जो द्रव्य की उत्पत्ति के अनन्तर भी द्रव्य के साथ संयुक्त रहते हैं तथा उन्हें द्रव्य

से पृथक् नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त कुछ कारण ऐसे होते हैं जो द्रव्य की उपति के पश्चात् उससे पृथक् हो जाते हैं और फिर द्रव्य के साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं रहता। प्रथम प्रकार के कारण जो द्रव्य के साथ द्रव्योत्पत्ति के पश्चात् भी बने रहते हैं द्रव्य में नित्य या समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। ये कारण ही समवायि कारण कहलाते हैं। इन्हें द्रव्य स पृथक् नहीं किया जा सकता। जैसे तन्तु और पट। यहाँ तन्तु कारण है और पट द्रव्य है। तन्तु और पट का समवाय सम्बन्ध होने से तन्तु पट के प्रति समवायि कारण है और पट द्रव्य है। इसी भाँति मिट्टी और घट। समार के अन्य द्रव्य जो अपने अवयवों गुणों तथा कर्मों के आश्रयभूत हैं आधार कहलाते हैं तथा उन द्रव्यों में जो गुण और कर्म रहते हैं वे आश्रय कहलाते हैं। वे गुण और कर्म उनमें समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। अतः वे द्रव्य अपने उन गुण और कर्मों के प्रति समवायि कारण होते हैं। इस प्रकार द्रव्य और उसमें समवाय सम्बन्ध से रहने वाले गुण व कर्म का अधाराश्रय भाव सम्बन्ध भी होता है।

मन्त्रों में यदि कहा जाय तो जिसमें गुण और कर्म इस प्रकार से रहे कि उन्हें उससे पृथक् न किया जा सके तथा जो अपने गुण और कर्म के प्रति समवायि कारण अर्थात् कभी पृथक् न होने वाला कारण हो द्रव्य कहलाता है अर्थात् जिसमें गुण व कर्म समवाय सम्बन्ध से रहते हों तथा जो अपने उन गुण व कर्म के प्रति समवायि कारण हो द्रव्य कहलाता है।

द्रव्य सङ्ख्या

आवीन्यात्मा मन कालो विशश्च द्रव्य सप्तम् ।

(चरक संहिता सूत्रस्थान १/४)

‘पृथिव्यप्तेजवाय्वाकाशकालविगात्मात्मनांसीति नव द्रव्याणि ।

‘अित्यप्तेजोमरुद्व्योमकालदिग्देहितो मन इति द्रव्याणि । (कारिकाबलि)

पृथिव्यापस्तेजोवायुराकाश कालो विगात्मा मन इति द्रव्याणि ।

(बशेष्ठीक सूत्र १/१५)

आकाश आदि (आकाश वायु तेज अल और पृथ्वी) पांच महाभूत आत्मा मन काल और दिशा ये नव द्रव्य होते हैं।

अज आचार्यों ने भी नव द्रव्य ही माने हैं। न्याय और वैशेषिक दर्शन में भी द्रव्यों की संख्या नौ ही मानी गई है। केवल द्रव्यों के क्रम परिगणन में भिन्नता है जिसका कोई महत्व नहीं है। न्याय एवं वैशेषिक दर्शन में नव द्रव्यों को निम्न क्रमानुसार परिगणित किया गया है—पृथ्वी जल तेज वायु आकाश काल दिशा आत्मा और मन।

ससार मे द्रव्यों की सख्या अपरिमित है। उनकी कोई गणना नहीं की जा सकती। तथापि आयुर्वेद में मूल द्रव्यों की सख्या नौ ही मानी गई है। मूल द्रव्य कहने का तात्पर्य यहाँ यह है कि ससार के अन्य समस्त द्रव्यों की उत्पत्ति इन्हीं नौ द्रव्यों से होती है। ससार का कोई भी द्रव्य इन नव द्रव्यों से अतिरिक्त नहीं है। ससार के समस्त द्रव्यों की उत्पत्ति का कारण होने से इन्हें मूल द्रव्य कहा गया है।

इन नव द्रव्यों मे प्रारम्भ के पांच द्रव्य—पृथ्वी जल तेज वायु और आकाश महाभूत कहलाते हैं। द्रव्यों की उत्पत्ति मे इन पंच महामतो का महत्त्वपूर्ण योग रहता है। इसीलिए स्थूल द्रव्यों को भौतिक या पांच भौतिक कहा जाता है। द्रव्यों की स्थूलता एवं आकृति विशेष के निर्माण मे महाभूतों की प्रमुखता रहती है। अतः ससार के प्रत्यक्षगम्य समस्त जड़ चेतन द्रव्य भौतिक कहलाते हैं।

द्रव्य के अय भेद

मुख्य रूप से द्रव्य यद्यपि नौ ही प्रकार के होते हैं किन्तु कारण मापेक्षता की दृष्टि से उसके अय भेद भी होते हैं। जैसे—

१ उत्पत्ति भेद से द्रव्य दो प्रकार का होता है—कारण द्रव्य या मूल द्रव्य तथा काय द्रव्य। इनमे पृथ्वी आदि नव द्रव्य कारण या मूल होते हैं। क्योंकि इन्हीं द्रव्यों से ससार के अय द्रव्यों की उत्पत्ति होती है। अतः ससार के अन्य द्रव्यों की उत्पत्ति का कारण होने से इन्हें कारण द्रव्य कहा गया है। इन नव कारण द्रव्यों के अतिरिक्त ससार के अन्य समस्त काय द्रव्य कहलाते हैं।

२ ससार के समस्त द्रव्यों को दो भागों मे बाँटा गया है—प्रत्यक्ष द्रव्य और अप्रत्यक्ष द्रव्य। कुछ द्रव्य स्थूल रूप होने से प्रत्यक्ष होने योग्य हैं तथा कुछ द्रव्य अत्यन्त सूक्ष्म रूप होने से प्रत्यक्ष होने योग्य नहीं हैं। प्रत्यक्ष द्रव्य—जो द्रव्य इन्द्रियगोचर अथवा इन्द्रियों द्वारा ग्रहण किए जाने योग्य होते हैं वे प्रत्यक्ष द्रव्य कहलाते हैं। इन्द्रिय गोचर द्रव्यों मे कुछ द्रव्य चक्षु इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होते हैं कुछ द्रव्य श्रोत्रेन्द्रिय द्वारा कुछ द्रव्य घ्राणेन्द्रिय द्वारा कुछ द्रव्य रसनेन्द्रिय द्वारा और कुछ द्रव्य त्वगिन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होते हैं। अप्रत्यक्ष द्रव्य—कुछ द्रव्य ऐसे भी होते हैं जो इन्द्रिय द्वारा ग्रहण नहीं किये जा सकते। वे परमाणु रूप या अत्यन्त सूक्ष्म होते हैं। इन्द्रिय द्वारा अगोचर होने से उन्हें अप्रत्यक्ष द्रव्य कहते हैं।^१

१ तत्र पञ्चिध्यानि मूलद्रव्याणि तेषाम् ।

—रस बभौविक सूत्र

पृथिवीजलेतेजांसि प्रत्यक्षानि आत्मा च मानसप्रत्यक्षं आत्मकासकालविनात्म मनसां स्थप्रत्यक्षानि । बहिर्द्रव्यप्रत्यक्षं प्रति बह्व्ये सत्यवृत्तैरपरप्रत्यक्षम् ।

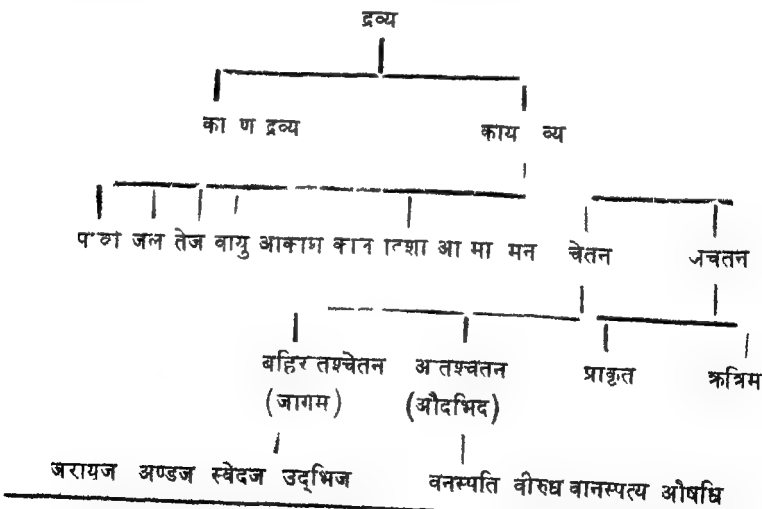
२ अथ प्रत्यक्षाप्रत्यक्षद्रव्याणि परमाणुद्रव्यके अत्यन्त सूक्ष्मद्रव्यत्वे यत् तानि पृथिवीजलेतेजांसि प्रत्यक्षानि आत्मा च मानसप्रत्यक्षं आत्मकासकालविनात्म मनसां स्थप्रत्यक्षानि । बहिर्द्रव्यप्रत्यक्षं प्रति बह्व्ये सत्यवृत्तैरपरप्रत्यक्षम् ।

३ चेतनता की दृष्टि से भी द्रव्यों का वर्गीकरण किया गया है। इस वर्गीकरण के अनुसार भी द्रव्य दो प्रकार का होता है—चेतन द्रव्य और अचेतन द्रव्य। जो द्रव्य चतन्य युक्त होते हैं वे चेतन द्रव्य कहलाते हैं। चेतन द्रव्यों में प्रायः इन्द्रिय या इन्द्रियों का समावेश होता है। क्योंकि इन्द्रियों के माध्यम से ही उनकी चेतनता व्यक्त होती है। अतः चेतन द्रव्य मेन्द्रिय कहलाते हैं। इसके विपरीत जो द्रव्य चतन्य विरहित होते हैं वे द्रव्य अचेतन या जड कहलाते हैं। उन द्रव्यों में इन्द्रियाभिनिवेश नहीं होने से उन्हें निरिन्द्रिय द्रव्य कहा जाता है।^१

इस प्रकार भिन्न दृष्टि से द्रव्य के भिन्न भिन्न भेद होते हैं। इसके अतिरिक्त द्रव्य के कुछ अवान्तर भेद भी होते हैं। अतः सन्धान उनका स्पष्टीकरण भी आवश्यक है। उपर्युक्त नव द्रव्यों में आकाश काल आग्नि और दिशा ये द्रव्य विभरूप हैं। मन परमाणु रूप है पृथ्वी जल तेज वायु ये द्विविध रूप हैं। अर्थात् प्रत्येक दो दो प्रकार के हैं। परमाणु और सावयव। सावयव द्रव्य पुनः त्रिविध रूप होता है। अर्थात् सावयव के पुनः तीन भेद होते हैं—शरीर इन्द्रिय और विषय।

इस प्रकार विविध प्रकार के अवान्तर भेद वाला द्रव्य अनेक प्रकार का होते हुए भी द्रव्यत्व जाति सामान्य होने से एक ही प्रकार का होता है।

आयुर्वेद के मतानुसार द्रव्य का वर्गीकरण बहुत ही अच्छे ढंग से किया गया है। निम्न तालिका द्वारा द्रव्य के वर्गीकरण का अच्छी तरह समझा जा सकता है—



१ सेन्द्रिय चेतनं द्रव्य निरोद्ध्यमचेतनम् । —चरक संहिता सत्रस्थान १/४

पृथ्वी का लक्षण य भेद

‘तत्र गन्धवती पृथ्वी यह पृथ्वी का सामान्य लक्षण है। अर्थात् गन्ध गुण जिसमे समवाय सम्बन्ध से रहता हो वह पृथ्वी कहलाती है। यद्यपि गन्ध गुण अन्धजल आदि मे भी पाया जाता है किन्तु अन्यत्र वह गन्ध गुण संयोग सम्बन्ध से रहता है। समवाय सम्बन्ध से तो गन्ध गुण केवल पृथ्वी मे ही रहता है अन्यत्र जल आदि मे नहीं। अतः गन्धवान् होना पृथ्वी का लक्षण है।

वह पृथ्वी दो प्रकार की होती है—नित्य और अनित्य। नित्य पृथ्वी परमाणु रूप अत्यन्त सूक्ष्म होती है। उनका कभी विनाश नहीं होने (अविनाशी होने) से ही उसे नित्य कहा गया है। दूसरी अनित्य अर्थात् विनाशशील होती है। अनित्य पृथ्वी स्थलरूप होती है। यह व्यवहार मे आने वाले घट पट आदि रूप मे होने से कायरूपा भी कहलाती है। इस अनित्य स्थूलरूप या कार्यरूपा पृथ्वी के तीन भेद होते हैं शरीर इन्द्रिय और विषय^१।

पार्थिव शरीर—इस भयलोक मे दृश्यमान मानव शरीर पशु शरीर पक्षि शरीर तथा अन्य जीव जंतुओं के शरीर पृथ्वी तत्त्व द्वारा निमित्त होने से पार्थिव शरीर कहलाते हैं। अनित्य होने से ये शरीर लघ्वर हैं। इनके माध्यम से आत्मा सुख दुःख इत्यादि का अनुभव करता है। अतः यह शरीर आत्मा का भोगायतन है तथा समस्त इन्द्रियों व चेतना का आश्रय है।

पार्थिव इन्द्रिय—जिस इन्द्रिय के द्वारा पृथ्वी के प्रत्यात्मनियत गुण गन्ध का ग्रहण होता है नासिका के अग्रभाग मे शक्तिरूप से स्थित घ्राण ही पार्थिव इन्द्रिय है। पृथ्वी तत्त्व से निमित्त तथा पृथ्वी के गन्ध गुण को ग्रहण करने के कारण ही घ्राणद्रिय पार्थिव है। नासा (नासिका) घ्राणद्रिय का अधिष्ठान है।

पार्थिव विषय—जो पार्थिव वस्तुएं पार्थिव शरीर एवं पार्थिव इन्द्रिय से भिन्न हैं वे ही पृथ्वी के विषय कहलाते हैं। जैसे—मिट्टी पत्थर स्थावर आदि।

जल का लक्षण य भेद

‘श्रोतस्पर्शकस्याप यह जल का सामान्य लक्षण है। अर्थात् शीतल स्पर्श

१ सा द्वेधा नित्या अनित्या च। नित्या करमाण्यरूपा अनित्या कार्यरूपा। (अनित्या पुनस्त्रिविधा-शरीरेन्द्रियविषयभेदात्।

२ शीर्यते इति शरीरम् अष्टाद्विधापार्थिवं शरीरम् (स्था सू १/१/११)

चेष्टाश्रय इन्द्रियाश्रय अर्थाश्रय अथ अर्थसाक्ष सत्त्वदुःस्वान्यतर पर अंतस्त्वो भोगायतनमिति वात्स्यायन।

जिस द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान रहता हो वह जल कहलाता है। यद्यपि स्पष्ट अन्व द्रव्यों में भी पाया जाता है किन्तु वहाँ शीतल स्पर्श का उस द्रव्य के साथ संयोग सम्बन्ध होता है। अतः वह द्रव्य जल नहीं कहा जा सकता। शीतल स्पर्श का समवाय सम्बन्ध तो केवल जल के साथ ही होता है अन्य द्रव्य के साथ नहीं। अन्य द्रव्य में शीतल स्पर्श की अनुभूति उस में विद्यमान जल के कारण होती है। अतः शीतल स्पर्श होना जल का सामान्य लक्षण है।

यह जल भी दो प्रकार का होता है—नित्य और अनित्य। नित्य जल परमाणु रूप अत्यंत सूक्ष्म होता है। यह ससार के समस्त जलीयान्श वाले द्रव्यों की उत्पत्ति में कारण होता है। इस परमाणु रूप जल का कभी विनाश नहीं होता। अविनाशी होने से ही उसे नित्य कहा गया है। द्वितीय प्रकार का जल अनित्य होता है। यह अनित्य जल विनाशशील होता है। यह स्थूल रूप होने से प्रत्यक्षगम्य होता है। स्नान पान आदि के व्यवहार में आने से यह स्थूल जल कार्य रूप भी कहलाता है। यह कार्यरूप स्थूल अनित्य जल पुनः शरीर इन्द्रिय और विषय भेद से तीन प्रकार का होता है^१।

जलीय शरीर—जलीय शरीर वरुण लोक में अवस्थित है। वह भी आमा के मुख दुख आदि के उपभोग का साधन होने से आमा का भोगायतन है। यद्यपि वह शरीर भी पाँच भौतिक है किन्तु जिस प्रकार पार्थिव शरीर में पृथ्वी तत्त्व की प्रधानता होती है। उसी प्रकार जलीय शरीर में जल तत्त्व की प्रधानता होती है। वरुण लोक जल प्रधान स्थान है। अतः वहाँ जलीय शरीर की अवस्थिति ही सम्भावित है। अन्य शरीर की नहीं।

जलीय इन्द्रिय—जिस इन्द्रिय के द्वारा मधुरादि षड् रसों का ग्रहण एवं ज्ञान होता है तथा जो जिह्वा के अग्रभाग में स्थित रसनेन्द्रिय है वही जलीय इन्द्रिय है। रस जल का प्रत्यामनियत गुण है। मधुर अम्ल लवण कटु तिक्त और कषाय भेद से वह रस छः प्रकार का होता है। इसी रस का ग्रहण रसनेन्द्रिय द्वारा होने से रसनेन्द्रिय जलीय इन्द्रिय मानी गई है। रसनेन्द्रिय का अधिष्ठान जिह्वा है।

जलीय विषय—नदी समुद्र तालाब बर्फ ओले इत्यादि जल के विषय रूप द्रव्य हैं। जलीय विषय रूप द्रव्य ही सामान्य व्यवहार में लाये जाते हैं।

१ ता द्विविधा-नित्या अनित्यावृष्टि। नित्या परमाणुरूपा अनित्या कार्यरूपा (अनित्या) पुनस्त्रिविधा शरीरेन्द्रियविषयभेदात्।

२ शरीर वरुणलोके प्रसिद्धम्।

३ इन्द्रिय रसप्राप्तक रसनाप्रवर्ति।

४ विषय सत्समुद्रादि।

तेज का स्वरूप व भोज

उष्णस्पर्शकर्मज— यह तेज का सामान्य स्वरूप है। अर्थात् जिस द्रव्य में उष्ण स्पर्शरूप गुण समवाय सम्बन्ध से विद्यमान हो वह तेज कहलाता है। तेज के अविरक्त अन्य द्रव्य में जहाँ उष्ण स्पर्श की अनुभूति होती है वहाँ उष्ण स्पर्श उस द्रव्य में संयोग सम्बन्ध से रहता है। अतः वह द्रव्य तेज नहीं है। तेज में उष्ण स्पर्श समवाय सम्बन्ध से होता है।

यह तेज भी दो प्रकार का होता है—नित्य और अनित्य। नित्य तेज परमाणु रूप अत्यन्त सूक्ष्म होता है। यह ससार के समस्त तैजस् द्रव्यों की उत्पत्ति में कारण होता है। इस परमाणुरूप तेज का कभी विनाश नहीं होता। अविनाशी होने से उसे नित्य कहा गया है। द्वितीय प्रकार का तेज अनित्य होता है। यह अनित्य तेज विनाश शील होता है। यह स्थूल रूप होने से प्रत्यक्षगम्य होता है। भोजन बनाने यन्त्रादि चलाने प्रकाश रूप में उपयोग करने आदि के व्यवहार में आने से यह स्थूल तेज कार्य रूप कहलाता है। यह कार्य रूप स्थूल अनित्य तेज शरीर इन्द्रिय और बिषय भेद से पुनः तीन प्रकार का होता है^१।

तैजस् शरीर— आदित्य लोक में तैजस् शरीर होता है। सौर मण्डल के देवी प्यमान ग्रह नक्षत्र तैजस् शरीर वाले होते हैं। स्वयं भगवान् सूर्य तैजस् शरीरवान् हैं। तैजस् शरीर में तेज महाभूत की प्रधानता होती है।

तजस इन्द्रिय— तेज का प्रत्यामनियत गुण है रूप। अतः जिस इन्द्रिय द्वारा रूप का ग्रहण व ज्ञान होता है तथा नेत्रान्तर्गत कृष्ण तारा मण्डल के अग्रभाग में स्थित कर्नौनिका रूप चक्षु इन्द्रिय ही तेज होती है। इस चक्षु इन्द्रिय की उत्पत्ति तैजस् तत्व द्वारा होती है। इसका अधिष्ठान नेत्र है^२।

तैजस् बिषय— यह चार प्रकार का होता है। यथा भौम दिव्य औदर्य और आकरज।

भौम तेज— भूमण्डल पर दृश्यमान अग्नि जो भोजन आदि पकाने के काम में आती है।

दिव्य तेज— आकाश में अपूर्व क्षण जल से उत्पन्न होने वाली विद्युत् आदि।

१ तत् द्विविधं नित्यमनित्य च। नित्य परमाणुरूपसमित्य कार्यरूपम्। (अनित्य)

पुनस्त्रिविधं शरीरेन्द्रियविषयभेदात्।

२ शरीरमदित्यलोके प्रसिद्धम्।

३ इन्द्रिय रूपग्राहक चक्षुः कृष्णताराप्रवर्ति।

औषधं तेजः—अग्नि त पीत लीढ खादित रूप चतुर्विध अन्न का पाक करने वाली उदरस्थ अग्नि ।

आकरज तेजः—छान से उत्पन्न होने वाले सुवर्ण आदि ।

वायु का लक्षण व भव

अनुष्णशीतस्पर्शवानवायुः तथा **रूपरहितस्पर्शवानवायुः** इस लक्षण के अनुसार जो द्रव्य रूप रहित किन्तु स्पर्श युक्त होता है वह वायु कहलाता है । अर्थात् वायु में स्पर्श गुण होता है । वायुगत यह स्पर्श अनुष्णशीत होता है । वायु के सामान्य स्पर्श में न उष्णत्व होता है और न शीतत्व । वायु के स्पर्श में यदि उष्णत्व या शीतत्व की अनुभूति होती है तो उसे अग्नि या जल से संपर्क समझना चाहिये । इसीलिए वायु को योगवाही कहा गया है ।

यह वायु भी दो प्रकार का होता है—नित्य और अनित्य । नित्य वायु परमाणु रूप अत्यन्त सूक्ष्म होता है । वह स्पर्श द्वारा ग्राह्य नहीं होता । यह समस्त वायवीय द्रव्यों की उत्पत्ति या निर्माण में कारण होता है । उस परमाणु रूप नित्य वायु का विनाश नहीं होता । अविनाशी होने से उस नित्य कहा गया है । इसके विपरीत अनित्य वायु नश्वर होता है । यह अनित्य वायु काय रूप होता है । इसे स्थूल रूप भी कहा जाता है । स्थूल कायरूप वायु हमारे दैनिक जीवन के लिए उपयोगी होने से हमारे जीवन में विभिन्न रूप से व्यवहृत होता है । जैसे—श्वासोच्छ्वास लेना मोटर-साइकिल आदि के ट्यूब में हवा भरना ग्रीष्म ऋतु में बिजली के पखे द्वारा वायु प्राप्त करना आदि । यह कायरूप अनित्य वायु शरीर त्रिद्रव्य और विषय भेद से पुनः तीन प्रकार का होता है^१ ।

अथ पृथ्वी जल और तज की भाँति कायरूप या स्थूल रूप वायु चक्षुर्ग्राह्य नहीं है । वह केवल त्रिगुणद्रव्य ग्राह्य है । प्रयामनियत इन्द्रिय ही उसे ग्रहण करने में समर्थ है ।

वायवीय शरीरः—वायवीय शरीर वायु लोक में स्थित है । वायु की भाँति वायवीय शरीर भी वायु द्वारा निर्मित होने से चक्षु गोचर नहीं है ।

वायवीय इन्द्रियः—वायु की प्रतिनिधि इन्द्रिय त्वक है । त्रिगुणद्रव्य द्वारा मात्र स्पर्श का ज्ञान होता है । स्पर्श वायु का नैसर्गिक गुण है । त्रिगुणद्रव्य शरीर के सम्पूर्ण बाह्य प्रदेश में व्याप्त है । अतः शरीर के किसी भी बाह्यभाग द्वारा स्पर्श का ज्ञान हो

१ स द्विविधं नित्योऽनित्यश्च । नित्य परमाणुरूपोऽनित्यः कायरूपः । (अनित्य) पुनस्त्रिविधं शरीरेन्द्रियविषयभेदात् ।

सकता है। यदि वायु क्षीण कालीन सूर्य के ताप से संयुक्त होकर हमारे शरीर से टकराती है तो त्वगिन्द्रिय द्वारा उसके स्पर्श से उष्णता की अनुभूति होती है। इसी भाँति शीतल जल आदि से संयुक्त वायु द्वारा शरीर के किसी भी अंग का स्पर्श होने से शीतलता की प्रतीति होती है। अतः त्वगिन्द्रिय का वायवीय होना प्रमाणित है।

वायवीय विषय—वज्र आदि के कम्पन का हेतु विषय रूप वायु है। इसके अतिरिक्त आधी शरीरगत वायु-संचार तथा अन्तः विधियों द्वारा वायु का ग्रहण करना आदि वायु के समस्त स्वरूप वायवीय विषय हैं।

आकाश का लक्षण व भेद

शब्दगुणाकाश अथवा, समवायेन शब्दाभ्यस्तव्य/काशत्वम् —आकाश के इस लक्षण के अनुसार शब्द गण वाला आकाश होता है अथवा जो समवाय सम्बन्ध से शब्द का आश्रय हो वह आकाशत्व है। शब्द आकाश का प्रत्यात्मनियत गुण है। अतः शब्दव आकाश में समवाय रूप से विद्यमान रहता है।

आकाश का सामान्य अर्थ अवकाश (खाली स्थान) होता है। अतः वह सर्वत्र व्यापक रूप से अवस्थित है। यह अय पृथ्वी आदि की भाँति काय रूप अथवा स्थूल रूप में नहीं होता। अतः वह विनाशशील या अनित्य नहीं है। विनाशशील नहीं होने से सदा उसका स्थिति बनी रहती है। अतः वह नित्य है। उसके कोई अवान्तर या मौलिक भेद प्रभेद नहीं होने से यह एक ही है। इसीलिए आकाश के विषय में कहा गया है — तद्वत्क विभु निरय च अर्थात् वह आकाश एक है विभु (व्यापक) और नित्य है।

आकाश के प्रत्यात्मनियत गुण शब्द की भाँति श्रोत्रिन्द्रिय है जो कर्ण शष्कुलि के आभ्यन्तर प्रदेश को व्याप्त कर अवस्थित रहती है। श्रोत्रिन्द्रिय आकाशात्मक होने से आकाश के मूल गुण केवल शब्द को ही ग्रहण करती है अन्य को नहीं। यहाँ यह स्मरणीय है कि श्रोत्रिन्द्रिय ही आकाश नहीं है अपितु वह आकाश द्वारा निमित्त होने से आकाशात्मक है। मूलतः आकाशत्व एव श्रोत्रिन्द्रिय भिन्न भिन्न वस्तुएँ हैं। आकाश का मूल गुण शब्दत्व है जो आकाश में समवाय सम्बन्ध से रहता है। श्रोत्रिन्द्रिय आकाश के उस गुण को ग्रहण मात्र करती है।

वायु और आकाश की सिद्धि

वायु और आकाश दोनों अपूर्त द्रव्य हैं। ये दोनों पृथ्वी जल और तेज की भाँति चक्षुः साक्ष्य नहीं हैं? चक्षुः द्वारा केवल उन्हीं द्रव्यों का ग्रहण होता है जो भूतिमान होते हैं तथा जिनका कुछ आकार या परिणाम विशेष होता है। वायु और आकाश न

तो मूर्तिमान् हैं और न ही इन दोनों का कोई आकार प्रकार या परिमाण विशेष होता है। अतः चक्षु द्वारा इन दोनों द्रव्यों का ग्रहण नहीं होता। दोनों क्रमशः त्वक एवं श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्षगम्य हैं। इनका अनुमान क्रमशः स्पर्श और शब्द द्वारा किया जाता है।

स्पर्श और शब्द ये दोनों गुण हैं। गुण की स्थिति सदैव द्रव्याश्रित होती है। गुण द्रव्य के बिना नहीं रह सकता। स्वतन्त्र रूप से उसका कोई अस्तित्व नहीं रहता और न ही उस की कोई प्रतीति या अनुभूति हो पाती है। गुण का परिज्ञान द्रव्य के माध्यम से ही होता है तथा द्रव्य के माध्यम से ही गणानुसार क्रिया होती है। अतः स्पर्श और शब्द गुण जिस किसी के आश्रित हो वह द्रव्य विशेष अवश्य है। वायु का जो लक्षण किया गया है उसके अनुसार तदगत स्पर्श अनुष्णशीत होता है। अर्थात् वायु का स्पर्श न तो उष्ण होता है और न शीतल होता है। यह अनुष्णशीत स्पर्श यदि पृथ्वी के आश्रित मान लिया जाय तो उस स्पर्श में गन्ध का होना नितान्त अपेक्षित है जबकि स्पर्श में गन्ध का अभाव रहता है। तत्र गन्धवती पृथ्वी — पृथ्वी के इस लक्षण के अनुसार पृथ्वी में केवल गन्ध ही आश्रित रहता है स्पर्श नहीं। अतः स्पर्श का आश्रय पृथ्वी नहीं है। इसी प्रकार जल और तज को भी इसका आश्रय मानना सम्भव नहीं है। क्योंकि जल शीतल होता है और तज उष्ण होता है। अतः तत् सयुक्त स्पर्श भी केवल शीतल अथवा केवल उष्ण होगा। इसके अतिरिक्त जल केवल रस का आश्रय और तज केवल रूप का आश्रय होता है। अतः ये दोनों स्पर्श के आश्रय नहीं हो सकते। ऐसी स्थिति में जब कि पृथ्वी जल और तज तीनों ही अनुष्णशीत स्पर्श के आश्रय नहीं हैं चतुर्थ वायु ही इसका आश्रय हो सकता है। इस प्रकार अनुमान द्वारा अमूर्त (आकार प्रकार रहित) वायु की सिद्धि होती है।

इसके अतिरिक्त अवशिष्ट आकाश काल दिक् और आत्मा में भी अनुष्णशीत स्पर्श का आश्रय सिद्ध नहीं होता। क्योंकि ये चारों ही द्रव्य विष्णु (व्यापक) हैं। विष्णु द्रव्य स्पर्श का आश्रय नहीं होत अर्थात् उनका स्पर्श नहीं किया जा सकता। स्पर्श गुण का आश्रय मन भी नहीं हो सकता। क्योंकि मन परमाणु है और परमाणु सदा अतीन्द्रिय होता है। परमाणु और अतीन्द्रिय द्रव्य का स्पर्श नहीं किया जा सकता। इसके विपरीत अनुष्णशीत स्पर्श का अनुभव अवश्य त्वगिन्द्रि द्वारा होता है जिसका माध्यम वायु है। अतः चक्षु द्वारा अग्राह्य वायु की सिद्धि होती है।

आकाश भी वायु की भाँति चाक्ष्ण प्रत्यक्ष नहीं है। जिस प्रकार अन्य रूप रस गन्ध आदि गुण किसी द्रव्य विशेष का आश्रय लेकर स्थित रहते हैं उसी प्रकार शब्द गुण भी किसी न किसी द्रव्य के आश्रित अवश्य होता है। पृथ्वी में उसका

आश्रयत्व सिद्ध नहीं है। क्योंकि उस शब्द में बंध नहीं है। शब्द में रस रूप और स्पर्श का अभाव होने से उसे जलाश्रित या तेज या वाय्वाश्रित भी नहीं माना जा सकता। काल दिक् आत्मा और मन में शब्द का आश्रयत्व किसी भांति प्रमाणित नहीं है। अतः उपर्युक्त आठ द्रव्यों में से किसी में भी शब्दाश्रयत्व सिद्ध नहीं होने से केवल आकाश ही शेष रह जाता है। अतः वही शब्द का आश्रय है। शब्द का आश्रय होने से आकाश के द्रव्यत्व की सिद्धि होती है।

पच महाभूत

द्रव्य प्रकरण के अन्तर्गत पृथ्वी जल तज वायु और आकाश का जो वर्णन किया गया है वह उनके द्रव्यत्व की दृष्टि से किया गया है। आयुर्वेद में इन्हीं पाँचों द्रव्यों को महाभूत की संज्ञा दी गई है। यद्यपि अन्य दर्शन शास्त्रों में भी इन द्रव्यों को महाभूत माना गया है। तथापि आयुर्वेद में चिकित्सा की दृष्टि से इनकी विशेष उपादेयता एवं महत्व है। आयुर्वेद का पचमहाभूत सिद्धान्त अपनी भौतिक विशेषता रखता है। यह सिद्धान्त आयुर्वेद की ऐसी आधार शिला है जिस पर समस्त आयुर्वेद टिका हुआ है। आयुर्वेद के अनुसार समस्त द्रव्य पाच भौतिक हैं। अर्थात् ससार के समस्त कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति पच महाभूतों से होती है। आयुर्वेद का मुख्य प्रयोजन पुरुष की चिकित्सा कर उसे स्वास्थ्य लाभ पहुँचाना है। चिकित्सा शरीर की की जाती है। यह शरीर तथा इसके समस्त अवयव पाच भौतिक ही होते हैं। जिन औषध द्रव्यों से शरीर की चिकित्सा की जाती है वे द्रव्य भी पाच भौतिक ही होते हैं। चिकित्सा के साधनभूत औषधि द्रव्य एवं चिकित्स्य शरीर में यदि भौतिकत्व की एकरूपता न हो तो चिकित्सा का उद्देश्य प्राप्त नहीं किया जा सकता।

हमारे शरीर का आधार दोष घ्रातु-मल हैं। उन्हीं पर यह शरीर अवलम्बित है। ये दोष घ्रातु-मल भी पाच भौतिक ही होते हैं। यद्यपि इसका भौतिकत्व स्थूलत्वेन प्रत्यक्षगम्य नहीं है तथापि गूणकर्मानुमेय होने से इनके भौतिकत्व की सिद्धि की जाती है। इसी भांति अन्य द्रव्यों के विषय में भी यही सिद्धान्त लागू होता है। अर्थात् समस्त द्रव्यों की भौतिकता गूणकर्मानुमेय होती है। जैसे कोई द्रव्य तैजस् (आग्नेय) है। उसका आग्नेयत्व सामान्यतः प्रत्यक्षगम्य नहीं है। किन्तु शरीर में इस द्रव्य का आध्यन्तरिक प्रयोग करने पर जब उष्णता (गरमी) बढ़ जाती है या जलन आदि होने लगती है तब अनुमान लगाया जाता है कि अमुक द्रव्य आग्नेय अथवा तेज महाभूत प्रधान है। इसी भांति अन्य महाभूतों का अनुमान भी द्रव्य के गुण—कर्मों के आधार पर लगा लिया जाता है।

१ दोष-घ्रातु-मलमूलं हि शरीरम् ।

प्रत्येक महाभूत के गण और कर्म पृथक् पृथक् होते हैं। किन्तु भौतिकत्व की दृष्टि से सभी महाभूत समान होते हैं। इनके जो जो गण और कर्म होते हैं वे ही गुण कर्म इनसे ममुत्पन्न द्रव्य में व्यष्टि या समष्टि रूपेण विद्यमान रहते हैं। किसी द्रव्य में किसी महाभूत की न्यूनता रहती है और अथ महाभूत की अधिकता। इसी आधार पर उस द्रव्य में कोई गण कर्म कम होता है और कोई गुण कर्म अधिक। जैसे गिलोय का सेवन करने से शरीर में पित्त (उष्णता) का शमन होता है तथा चन्दन भी पित्त शामक है। किन्तु गिलोय की अपेक्षा चन्दन में पित्त शामक व गुण अधिक है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि गिलोय की अपेक्षा चन्दन में जल महाभूत का शय गण अधिक है।

आयुर्वेद में महाभूतों की स्थूल रचना का यथार्थ नहीं मिलता। यही कारण है कि उनका स्थूल स्वरूप चाक्षुष प्रत्यक्षगम्य नहीं है। द्रव्या की उत्पत्ति में भी महाभूतों का स्थूल स्वरूप कारण नहीं होता। स्थूल रूपेण दृश्यमान पृथ्वी जल तेज वायु और आकाश मूल महाभूत तब नहीं हैं अपितु महाभूतों के विषय अथवा विकार हैं। इनमें एक महाभूत की अपेक्षा अथ महाभूतों का भी मिश्रण अथवा अनुप्रवेश होता है। मूल महाभूत तब जो सूक्ष्मतरंग होता है केवल काय में ही उत्पत्ति में कारण होता है तथा उस द्रव्य में एक समान गण कर्म का अधिष्ठाता होता है। इसके विपरीत स्थूलरूपेण ही व अपने गणों का अथ द्रव्य में अभिनिविष्ट कर्म में समर्थ होते हैं। अतः इन्हीं महाभूतों की समझना चाहिए। मूल महाभूत तब सूक्ष्मतरंग एव कणल गण कर्मनिर्णय होता है। चाक्षुष प्रत्यक्ष द्वारा उनकी उपनिधि सम्भव नहीं है। इस सन्दर्भ में एक महत्वपूर्ण तथ्य यह भी है कि कायद्रव्य के कणल हो जाने पर भी इनका विनाश नहीं होता और यत्तत्सम कायद्रव्य का पुन उत्पत्ति में कारण बन जात है।

महाभूतों के लक्षण व गुण

जसा कि पहले स्पष्ट किया जा चुका है कि चिकित्सा की दृष्टि से महाभूतों का आयुर्वेद में विशेष महत्व होने से महाभूतों के सम्बन्ध में आयुर्वेद में अन्य दर्शनों की अपेक्षा न रखते हुए स्वतन्त्र दृष्टिकोण अपनाया है। अतः यहाँ आयुर्वेदीय दृष्टि कोण से महाभूतों का लक्षण व उनके गुणों का विवेचन अपेक्षित है। आयुर्वेद में महाभूतों की गणना एवं उनके गुणों का निदर्श निम्न प्रकार से किया गया है—

महाभूतानि च वायुरग्निराप क्षितिस्तथा ।

शब्द- स्पष्टाश्च रूपं च रसो गन्धश्च तदगुणा ॥

—चरक संहिता शारीर स्थान १/२७

आकाश वायु अग्नि जल और पृथ्वी ये पाँच महाभूत होते हैं तथा शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध ये उनके लक्षण प्रतिपादक कमश पाच गुण होते हैं। अर्थात् आकाश का गुण शब्द वायु का गुण स्पर्श अग्नि का गुण रूप जल का गुण रस और पृथ्वी का गुण गन्ध होता है। इन्हीं गुणों के आधार पर महाभूतों का ज्ञान होता है। ये गण महाभूतों के नैसर्गिक गुण कहलाते हैं जो इन महाभूतों के अतिरिक्त अन्यत्र अनुपलब्ध हैं।

इसके अतिरिक्त महाभूतों के असाधारण लक्षण भी हैं जो उनके भौतिक गुणों पर ही आधारित हैं—

खरद्व बच्चलोष्णत्व भज लानिलतेजसाय ।

आकाशस्याप्रतिघातो वृष्ट लिंग यथाक्रमम् ॥

चरक संहिता शारीर स्थान १/२६

पृथ्वी का खरत्व (खुरदुरापन) जल का द्रवत्व (पतलापन) वायु का चलत्व (गतिशीलता) अग्नि का उष्णत्व (गरम होना) तथा आकाश का अप्रतिघात (गति में बाधक नहीं होना तथा स्पृश नहीं होना) ये महाभूतों के विशेष चिह्न होते हैं।

महाभूतों के उपर्युक्त शब्द स्पर्श आदि गुण दार्शनिक दृष्टि से एवं खरत्व द्रवत्व आदि गण चिकित्सा की दृष्टि से उपयोगी व महत्वपूर्ण हैं। इसीलिए आयुर्वेद में शब्द आदि गुणों को महाभूतों का साधारण लक्षण एवं खरत्व आदि गुणों को असाधारण (विशेष) लक्षण माना है। इसका एक कारण यह भी है कि महाभूतों के साधारण गुणों की अपेक्षा असाधारण गुणों में एक विशेषता होती है। वह यह कि असाधारण गुण स्पर्शनेन्द्रिय गोचर होते हैं। अर्थात् उनका ज्ञान वचा से होता है। यह तथ्य निम्न श्लोक द्वारा स्पष्ट है—

लक्षण सर्वमेवेतत् स्पर्शनेन्द्रियगोचरम् ।

स्पर्शनेन्द्रिय विज्ञाय स्पर्शो ह सविपर्ययः ॥

—चरक संहिता शारीर स्थान १/३

अर्थात् महाभूतों के उपर्युक्त खरत्व आदि समस्त लक्षण स्पर्शनेन्द्रिय (त्वचा) के द्वारा जाने जाते हैं। स्पर्शनेन्द्रिय के द्वारा विपरीत स्पर्श अर्थात् स्पृश के अभाव का भी ज्ञान होता है। जैसे किसी वस्तु के उष्णत्व का ज्ञान होना तथा अन्य वस्तु के उष्णत्वाभाव का ज्ञान होना स्पर्शनेन्द्रिय का ही विषय है।

यहां महाभूतों के जिन विशेष लक्षणों का निर्देश किया गया है उनमें पृथ्वी का खर होना जल का द्रव होना वायु का चल (गतिशील) होना तथा अग्नि का उष्ण होना इनका ज्ञान तो त्वमिन्द्रिय से हो जाता है किन्तु आकाश के अप्रतिघात या स्पर्श

के अभाव का ज्ञान त्वचा द्वारा कैसे सम्भव है ? इस प्रश्न के उत्तर में उपलब्ध प्रमाणों के आधार पर यह सिद्धान्त प्रतिपादित है कि जिन इंद्रियों के द्वारा जिसके भाव का प्रत्यक्ष होता है उन्हीं इंद्रियों से उसके अभाव का ज्ञान भी होता है । जब स्पर्शनेन्द्रिय के द्वारा किसी वस्तु के प्रतिघात (स्कावट) का ज्ञान होता है तो उसी प्रतिघात के अभाव (स्कावट के न होने) का ज्ञान भी स्पर्शनेन्द्रिय के द्वारा ही होता है । जैसे किसी अग्नि सतप्त वस्तु का स्पर्श करने पर त्वचा के द्वारा उसकी उष्णता का ज्ञान होता है । उसके बाद किसी शीतल वस्तु का स्पर्श करने पर त्वचा के द्वारा उस वस्तु में उष्णता के अभाव का ज्ञान भी होता है । इसी प्रकार किसी व्यक्ति की आँख बन्द कर उसे आगे बढ़ने (चलने) के लिए कहा जाय । बीच में किसी वस्तु के आ जाने पर उसे ज्ञान होगा कि यहाँ प्रतिघात या व्यवधान है । किन्तु वह वस्तु वहाँ से हटा लेने पर उस प्रतिघात (स्कावट) के अभाव का ज्ञान भी उसे स्पर्श के द्वारा ही होगा । अपने हाथ को इतस्ततः हिनाकर वह कह सकता है कि वहाँ कुछ नहीं है । यही आकाश (खाली स्थान) है और प्रतिघात नहीं होना ही उसका विशेष लक्षण है जिसका ज्ञान स्पर्शनेन्द्रिय द्वारा होता है । इस प्रकार पंच महाभूतों के ये विशेष लक्षण स्पर्शनेन्द्रिय द्वारा जाने जाते हैं । अतः महाभूतों का वाच प्रत्यक्ष होता है यह उपयुक्त प्रमाण से सिद्ध है ।

महाभूतों के लक्षणानामक गुण विवचन के सन्दर्भ में अन्य आचार्यों के मत भी दृष्ट य है जिनमें महाभूतों के अन्य गुणों का प्रतिपादन किया गया है । यथा—

अस्याप्रतिघेधो लिंग वायोद्वलन तेजस औष्ण्य अपां द्रवत्व पृथिव्या स्वयम् ।

—काश्यप संहिता शारीरस्थान पृष्ठ ७६

अर्थात् आकाश का लक्षण अप्रतिषेध (स्कावट न होना) वायु का लक्षण चलन अग्नि का लक्षण उष्णता जल का लक्षण द्रवता और पृथ्वी का लक्षण स्थिरता है ।

यहाँ पर अन्य लक्षण तो पूर्ववत् ही बतलाए गए हैं । केवल पृथ्वी का लक्षण खरब के स्थान पर स्थिरता बतलाया गया है । स्थिरता यद्यपि पृथ्वी का ही गुण है किन्तु यह त्वाच प्रत्यक्ष (स्पर्शनेन्द्रिय गोचर) नहीं होने से इसे विशेष लक्षणों में नहीं गिना गया है ।

एक अन्य आचार्य के मतानुसार—

लघुगु कस्तथा स्निग्धो रुक्षस्तीक्ष्ण इति कश्चात् ।

नभोभूवारिवातानां बह्वेते गुणा स्मृता ॥

—भाव प्रकाश

लघु (हल्का) गुरु (भारी) स्निग्ध (चिकना) रुक्ष (रूखा) और तीक्ष्ण (तीव्र) ये क्रमशः आकाश पृथ्वी जल वायु और अग्नि के गुण होते हैं । अर्थात्

आकाश का संयुक्त पृथ्वी का गुणत्व जल की स्निग्धता वायु की रुक्षता और अग्नि की तीक्ष्णता से महाभूतों के नैसर्गिक गुण होते हैं। चिकित्सा की दृष्टि से इन गुणों की उपयोगिता होने से आयुर्वेद में इन गुणों का भी महत्व है।

महाभूतों के सत्त्वादि गुण

‘तत्र सत्त्वबहुलमाकाशम् रजोबहुलं वायु सत्त्वरजोबहुलसोऽग्निः सत्त्वतमोऽबहुला आपः तमोऽबहुला पृथिवीति।

—सुश्रुत संहिता शारीर स्थान १/२

इनमें सत्त्व गुण की अधिकता वाला आकाश है रजो गुण की अधिकता वाला वायु है सत्त्व और रजो गुण की अधिकता वाली अग्नि है सत्त्व और तमो गुण की अधिकता वाला जल है तथा तमो गुण की अधिकता वाली पृथ्वी है।

आकाश आदि पाँचो महाभूतों में यद्यपि सत्त्व रज-तम तीनों गण विद्यमान रहते हैं तथापि प्रत्येक महाभूतों में एक या दो गुणों की अधिकता होने से उनमें उसी अधिकता वाले गण का व्यपदेश मुख्य रूप से किया जाता है। गुण की यह अधिकता ही प्रत्येक महाभूतों की अपनी अपनी विशेषता एवं अपने अपने गुण कर्म के कारण होती है।

आकाश आदि पाँचो महाभूतों में सत्त्व गुण की बहुलता उसके प्रकाशत्व (विषयो का ज्ञान कराने में सहायक होने) के कारण होती है। वायु में रजोगुण की बहुलता उसके चलत्व (गतिशीलता) अचलता एवं समस्त चेष्टाओं के कारण होने से) होती है। अग्नि में सत्व और रजो गण की बहुलता उसके प्रकाशतत्त्व एवं चलत्व होने से होती है। जल में सत्त्व और तमो गुण की अधिकता उसके स्वच्छत्व प्रकाशकत्व गुरुत्व और आवरणत्व के कारण होती है तथा पृथ्वी में तमोगुण की अधिकता उसके आवरणत्व के कारण होती है। इस प्रकार समस्त महाभूत त्रिगुणात्मक होते हैं तथा इन्हीं गुणों के आधार पर वे अपने क्रिया कलापों का सम्पादन करते हैं।

स्वतन्त्र रूप से महाभूत किसी भी काम को करने में असमर्थ हैं। वे प्रायः द्रव्य के माध्यम से ही कार्य करने में समर्थ होते हैं। द्रव्य से अभिप्राय यहाँ कार्य द्रव्य से है। आकाश आदि महाभूत भी द्रव्य हैं किन्तु उनकी गणना कारण द्रव्यों में की जाती है। जिस कार्यद्रव्य में जिस महाभूत की अधिकता होती है वह द्रव्य उसी महाभूत के आधार पर क्रिया करता है। द्रव्य में संश्लिष्ट महाभूत के ये गुण उसके नैसर्गिक गुण भी होते हैं। उसके लक्षण विशेष को ज्ञात करने वाले असाधारण गुण भी उसमें होते हैं तथा उसमें व्याप्त सत्त्वादि गुण भी होते हैं। सभी गुणों की अनुकूलता के अनुसार ही द्रव्य कार्य करता है। किसी भी द्रव्य में न तो परस्पर विरोधी गुण ही होते हैं और न ही द्रव्य

परस्पर विरोधी कार्य करता है। उदाहरणार्थ जो द्रव्य चार गुण वाला होगा उसमें सम्पूर्णत्व गुण असम्भावित है। इसी भाँति जो द्रव्य उष्ण गुण प्रधान है उसमें शैत्य गुण असम्भावित है। कार्य की दृष्टि से जो द्रव्य उष्णता कारक है वह उष्णता का शमन नहीं कर सकता—यह एक सामान्य सिद्धान्त है। इस प्रकार द्रव्यों में गणों की अनुकूलता एवं तदनु रूप क्रियाशीलता महाभूत और उनके गुणों के कारण होती है।

महाभूतों की उत्पत्ति एवं उनका परस्परानु प्रवेश

तन्मयान्येव भूतानि तव गुणान्यव चादिशेत् ।

तच्च तल्लक्षणं कृत्स्नो भूतग्रामो व्यञ्जयते ॥

तस्योपयोगोऽहिभहितश्चिकित्सां प्रति सदा ।

भूतेभ्यो हि पर यस्मान्नास्ति चि ता चिकित्स्ते ॥

—सुश्रुत संहिता शारीर स्थान २/१२ १३

अपने पृथक् पृथक् गण धर्म वाले पाँच वी आदि महाभूत तमय अर्थात् मूल प्रकृतिमय है। उस मूल प्रकृति से ही अवातर रूपेण पाँच महाभूतों की उत्पत्ति हुई है। इसीलिए पाँचा महाभूतों का मूल प्रकृति का परिणाम या विकार बतलाया गया है तथा उह तमय कहा गया है। प्रकृति के अय परिणामो या विकारो की भाँति ये पाँच महाभूत भी तद्गुणामक (त्रिगुणामक याने सब रज तम इन तीनों गुणों से युक्त) होते हैं। उन्हीं महाभूतों से उन्हीं महाभूतों वाला यह समस्त भूतग्राम (स्थावर जगम युक्त सम्पूर्ण जगत) उत्पन्न होता है। कथन का अभिप्राय यह है कि तीनों (सत्त्व रज-तम) गणों से युक्त महाभूतों में जिस गण या जिन गणों की अधिकता होती है उन्हीं गुणों के अनुसार उन महाभूतों में अपने अपन विशेष धर्म तथा गुण कर्म होते हैं। एतद्विध पाँचा महाभूतों के संयोग से ही विभिन्न गण धर्मों वाले स्थावर व जगम समस्त द्रव्यों की उत्पत्ति होती है। महाभूतों में जो गुरुत्व स्थिरत्व उष्णत्व द्रवत्व आदि गुण होते हैं वे ही गण स्थावर जगम द्रव्यों में भी होते हैं। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन आयुर्वेद में मात्र चिकित्सा की दृष्टि से किया गया है। क्योंकि चिकित्सा में महाभूतों एवं उनके गुण कर्मों की ही उपयोगिता है। महाभूतों के अतिरिक्त उनके मूल कारण रूप प्रकृति आदि का विचार चिकित्सा शास्त्र में उपयोगी नहीं होने से नहीं किया गया है।

इस प्रकार महाभूतों की उत्पत्ति मूल प्रकृति या अव्यक्त से होती है। इसलिये प्रकृति के गुण महाभूतों में सक्रान्त हो जाते हैं और वे भूतावि प्रकृतिमय तथा प्रकृति के गुण युक्त कहलाते हैं। सृष्टयुत्पत्ति क्रम में अव्यक्त (प्रकृति) से महत्त्व की उत्पत्ति होती है महत्त्व से अहकार की उत्पत्ति होती है अहकार से पञ्च तन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है और पञ्च तन्मात्राओं से पञ्च महाभूतों की उत्पत्ति होती है। इन समस्त

तत्त्वों की उत्पत्ति का मूल कारण अव्यक्त तत्त्व है जो मूल प्रकृति कहलाता है। अतः उस अव्यक्त वा प्रकृति के गुण क्रमानुसार उससे समुत्पन्न सप्तस्त तत्वों (द्रव्यों) में सम्मिलित हो जाते हैं।

महाभूतों के उत्पत्ति क्रम में एक तथ्य यह भी है कि एक महाभूत से क्रमशः अन्य महाभूत की उत्पत्ति होती जाती है और अपने नैसर्गिक गुण के अतिरिक्त उसमें पहले वाले महाभूत के गुण सम्मिलित होते जाते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार सृष्टि के आदि में प्रथम आकाश महाभूत स्वयं सिद्ध रहता है। वह नित्य और विष्णु (ध्यापक) होने से विनाश को प्राप्त नहीं होता। आकाश का नैसर्गिक गुण शब्द है। जिस प्रकार आकाश को नित्य माना जाता है उसी प्रकार उसका नैसर्गिक गुण शब्द भी नित्य होता है। जिस समय केवल आकाश वर्तमान रहता है उस समय उसमें केवल एक गुण शब्द ही पाया जाता है। उसके बाद जब आकाशाद्वायु — आकाश से वायु की उत्पत्ति होती है तो उस वायु में उसका अपना नैसर्गिक गुण स्पर्श तो विद्यमान रहता ही है, किन्तु उसके साथ जिस आकाश से वायु की उत्पत्ति होती है उस आकाश का शब्द गुण भी आ जाता है। इस प्रकार वायु में शब्द और स्पर्श ये दो गुण रहते हैं। इसके अनन्तर जब वायोरग्नि — वायु से अग्नि की उत्पत्ति होती है तो उसमें अग्नि का अपना नैसर्गिक गुण रूप तो होता ही है इसके अतिरिक्त पूर्ववर्ती आकाश और वायु के गुण क्रमशः शब्द और स्पर्श भी उसमें रहते हैं। इस प्रकार अग्नि में शब्द स्पर्श और रूप ये तीन गुण रहते हैं। तत्पश्चात् जब अग्नेर्जल — अग्नि से जल महाभूत समुत्पन्न होता है तब जल में उसका अपना नैसर्गिक गुण रस तो विद्यमान रहता ही है इसके अतिरिक्त उसमें तत्पूर्ववर्ती महाभूत आकाश वायु और अग्नि के गुण भी अवस्थित रहते हैं। इस प्रकार जल महाभूत क्रमशः शब्द स्पर्श, रूप और रस इन चार गुणों से समन्वित रहता है। इसके बाद सबसे अन्त में अव्यक्त पृथ्वी — जल से पृथ्वी महाभूत की उत्पत्ति होती है। पृथ्वी का अपना नैसर्गिक गुण गन्ध है जो उसमें सर्वदा विद्यमान रहता है किन्तु इसके अतिरिक्त उसमें उसके पूर्ववर्ती महाभूत आकाश वायु, अग्नि और जल के क्रमशः शब्द स्पर्श रूप और रस गुण भी रहते हैं। इस प्रकार पृथ्वी में अपने नैसर्गिक गुण गन्ध के साथ अन्य चारों महाभूत के गुण विद्यमान रहने से उसमें पाँच गुण हो जाते हैं। महाभूतों का यह उत्पत्ति क्रम उनमें स्थित गुणों की दृष्टि से विशेष महत्त्व रखता है। निम्न श्लोक द्वारा यही भाव व्यक्त होता है—

तेषामेकगुणं पूर्वं गुणमुद्भिः परे परे ।

पूर्वं पूर्वगुणप्रवेश क्रमशो गुणिषु स्युतः ॥

—करक संहिता सारीर स्थान १/२८

महाभूतों में पहला महाभूत आकाश एक गुण वाला है। अर्थात् आकाश में केवल एक गुण शब्द विद्यमान रहता है और उनके बाद पिछले पिछले महाभूत में अपने से पूर्व पूर्व महाभूत के गुणों के अनुप्रवेश से क्रमशः गुण की वृद्धि हो जाती है। गुणी अर्थात् महाभूत में क्रमानुसार पूर्व में रहने वाले महाभूत और उनके गुणों का अनुप्रवेश माना जाता है।

उपयुक्त तथ्य के स्पष्टीकरण अर्थात् भूतानुप्रवेशजन्य गुणवृद्धि क्रम को निम्न प्रकार से समझा जा सकता है—

आकाश—शब्द

वायु—शब्द स्पृश

अग्नि—शब्द स्पृश रूप

जल—शब्द स्पृश रूप रस

पृथ्वी—शब्द स्पृश रूप रस गन्ध

महाभूतों के उपयुक्त उत्पत्ति क्रम के अनुसार एक एक महाभूत में उत्तरोत्तर एक एक गुण की वृद्धि होती जाती है। गुण वृद्धि के इस क्रम के आधार पर इस तथ्य का स्वतः प्रतिपादन होता है कि प्रत्येक महाभूत उत्पत्ति क्रम से अपने अपने पूर्व के महाभूतों से युक्त होता है। जैसे वायु में आकाश का प्रवेश होता है, अग्नि में वायु और आकाश का प्रवेश होता है, जल महाभूत में अग्नि वायु और आकाश महाभूत का प्रवेश होता है तथा पृथ्वी महाभूत में जल अग्नि वायु और आकाश महाभूत का प्रवेश रहता है। यही अन्योन्यानुप्रविष्ट कहलाता है। अर्थात् एक महाभूत में अन्य महाभूत का प्रवेश होना कहलाता है। महर्षि सुश्रुत ने इस तथ्य का प्रतिपादन निम्न प्रकार से किया है—

अन्योन्यानुप्रविष्टानि सर्वाण्येतानि निर्विद्योत् ।

स्वे स्वे द्रव्ये तु सर्वेषां व्यक्त लक्षणमिष्यते ॥

—सुश्रुत संहिता शारीर स्थान १/२१

अर्थात् ये पाँची महाभूत एक दूसरे में अनुप्रविष्ट समझना चाहिए। किन्तु इन महाभूतों के अपने विविष्ट लक्षण अपने अपने द्रव्य में ही व्यक्त होते हैं।

काल-निरूपण

काल का सामान्य अर्थ होता है समय । आयुर्वेद में चिकित्सा की दृष्टि से भी काल का महत्त्व पूर्ण स्थान है । आयुर्वेद के अनुसार यह भी एक द्रव्य है और संसार के अन्य द्रव्यों के आवस्थिक परिवर्तन में कारण होता है । संसार में उत्पन्न होने वाले समस्त कार्य द्रव्य काल द्वारा ही उत्पन्न होते हैं । कारण की दृष्टि से काल समस्त कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति में निमित्त कारण होता है । निम्न-भिन्न द्रव्यों का पुष्पपत्तु होना शीघ्र होना विलम्ब से होना रात्रि में होना दिन में होना वर्षा ऋतु, हेमन्त शिशिर वसंत शीष्म आदि किसी ऋतु में होना वर्तमान काल में होना आदि इस प्रकार का ज्ञान केवल अनित्य (उत्पत्तिशील) द्रव्य में होता है । नित्य द्रव्य के विषय में उपर्युक्त प्रकार का ज्ञान सम्भव नहीं है । जिसके द्वारा यह ज्ञान होता है उसे काल कहते हैं ।

काल शब्द की उत्पत्ति

‘कलाशब्दस्य ककाराकारी ली धातोश्च लकारभावात् ‘काल’ लब्धस्य निष्पत्तिः’ ।

अर्थात् कला शब्द का ककार और ‘अकार’ तथा ली धातु का लकार लेकर काल शब्द की निष्पत्ति हुई है ।

इसे निम्न प्रकार से समझना चाहिए—

कला शब्द का ककार + अकार और ली धातु का ‘लकार’ अर्थात्
क + अ + ल = काल ।

काल शब्द की परिभाषा और लक्षण

१ ‘कालो हि नाम अवयान् स्वयम्भुरनाविजम्बनिधनोऽत्र रसज्वात्यस्तम्बस्ती क्षीयितमरवे च अनुष्णाणामायतः । —सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ६/२

२ ‘स सूक्ष्मावपि काला न सीमा इति कालः’ । —सुश्रुत सूत्रस्थान ६/२

३ संकलयति वा भूतानीति कालः । —सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ६/४

४ ‘कालनात् सर्वभूतानां स कालः परिकीर्तितः’ ।

समस्त प्राणियों का संकलन करने से यह काल कहलाता है ।

५ सुश्रुतः प्राण्यां भूतानि क्षीयन्तीति कालः ।

समस्त प्राणियों को जो सुख और दुःख से मुक्त करता है वह काल कहलाता है ।

६ कलयति संक्षिपतीति कालः मृत्युं लप्नोति वा लयतीति कालः”

जो आयु को भटमटा है अथवा प्राणियों को मृत्यु के लीप से आता है वह काल कहलाता है ।

७ अपरस्मिन्नपर युगपच्चिरं विप्रमिति काललिंगानि । —बै ब २२-६
अपर मे अपर ज्ञान पर मे पर ज्ञान युगपत् ज्ञान चिरज्ञान विप्रज्ञान ये
सब काल के चिन्ह है ।

८ ज्ञानाणां जनक कालो जगतामाश्रयो मतः ।

परापरत्वधीहेतु क्षणादि स्यादुपाधित ॥

—मुक्तावलि

उत्पन्न होने वाले पदार्थों का जनक जगत का आश्रय परत्व और अपरत्व बुद्धि का हेतु 'काल' है । यह काल एक होने पर भी उपाधि भेद से क्षण आदि व्यवहार वाला होता है ।

९ कालो निमित्त कार्याणां सर्वाधारस्तथा मतः ।

परापरत्वधीहेतु नित्यो व्यापक उच्यते ॥

उपाधिभेदादेकोऽपि क्षणादिव्यवहार भाक ॥

काल ससार के समस्त अनिय (उत्पत्ति और विनाश वाले) कार्य द्रव्यों का निमित्त कारण समस्त द्रव्यों का आधार परव (येष्ट) और अपरत्व (कनिष्ठ) बुद्धि का कारण नित्य और व्यापक होता है । उपाधि भेद से एक होता हुआ भी क्षण आदि व्यवहार वाला होता है ।

१ अतीतादिव्यवहारहेतु काल —स चको विभुनित्यश्च ।

भूत भविष्य वतमान आदि व्यवहार के कारण को काल कहते हैं । वह एक विभ (व्यापक) और नित्य होता है ।

काल का सम्बन्ध प्रयुक्त सूर्य क्रिया से है । बिना सूर्य क्रिया के काल की स्थिति असम्भावित है । लोक व्यवहार में भी सूर्य क्रिया के आधार पर ही काल का व्यवहार किया जाता है । जैसे सूर्योदय होने पर प्रातः काल मध्याह्न में सूर्य की स्थिति होने पर मध्याह्न काल सूर्यास्त के समय सायंकाल और सूर्यास्त के पश्चात् रात्रिकाल का व्यवहार सुविधित है । अतः काल का प्रयुक्त सम्बन्ध सूर्य क्रिया से है । किसी वस्तु का उत्पन्न होना कुछ समय तक उसका स्थित रहना एवं नियत समय आने पर उनका विनाश होना काल के ही आधीन है । वस्तु का वृद्धिगत होना भी काल की अपेक्षा रखता है । हम नित्य प्रति जो यह व्यवहार करते हैं कि अमक बच्चा एक दिन का है और अमुक दस वर्ष का । इस व्यवहार का कारण काल ही है । जो बच्चा एक दिन का है वही बच्चा आगे जाकर एक वर्ष दस वर्ष पचास वर्ष या इससे भी अधिक का कहलाता है । इसमें काल अथवा सूर्य क्रिया की ही अपेक्षा है । यदि काल न हो अथवा सूर्य क्रिया न हो तो उपयुक्त समस्त व्यवहार समाप्त हो जायेगा । ऐसी स्थिति में न किसी द्रव्य की उत्पत्ति होगी न उसकी स्थिति होगी और न उसका विनाश होगा ।

उपयुक्त आधार पर ही द्रव्यों 'अथवा मनुष्यों में पर एव अपर व्यवहार किया जाता है । दस वर्ष के बालक की अपेक्षा बारह वर्ष का बाल क ज्येष्ठ (बड़ा) कहलाता

है यही उसका परत्व है। दस वर्ष वाला बालक कमिष्ठ (छोटा) कहलाता है। यही उसका अपरत्व है। किन्तु आठ वर्ष के बालक की अपेक्षा यही दस वर्ष वाला बालक ज्येष्ठ होने से पर है और आठ वर्ष वाला अपर। इस प्रकार संसार के समस्त द्रव्यों से परत्व और अपरत्व भाव की योजना भी काल कृत ही होती है।

आयुष्य के अनुसार काल भी एक द्रव्य है। आयुष्यदोस्त द्रव्य लक्षण के अनुसार जिसमें कर्म और गुण समवाय सम्बन्ध से अर्थ हो वह द्रव्य काल होता है। इस लक्षण के अनुसार काल में भी कर्म और गुण समवाय सम्बन्ध से आवृत्त होता चाहिए। सूर्य क्रिया के कारण काल भी गमनशील होता है। अतः गमन काल समवाय सम्बन्ध से कलाश्रित है। इसी प्रकार परव अपरत्व आदि गुण का समवाय सम्बन्ध से आवृत्त होने के कारण काल एक स्वतन्त्र द्रव्य है।

काल के अर्थाधिक भन

काल के विषय में कहा गया है कि वह एक नित्य और त्रिषु होता है। किन्तु व्यवहार में वर्तमान भूतकाल भविष्यकाल आदि का प्रयोग होने से उसके अनेकत्व की पुष्टि होती है। ऐसी शका कुछ लोगो द्वारा की जाती है। उनके अनुसार— अतीतभविष्यवर्तमानहेतु काल यह जाँ काल का लक्षण प्रतिपादित किया गया है वह भी काल के भूत वर्तमान भविष्य आदि भेदा की ओर संकेत करता है। इसका समाधान यह है कि क्षण निमेष दिन मास वर्ष वर्तमान भूत भविष्य आदि जो काल के भेद प्रतीत होते हैं वे वस्तुतः काल के भेद न होकर उसकी उपाधियाँ हैं। इसीलिए काल के लक्षण में निर्दिष्ट है कि क्षणमासवर्षादिसंज्ञित तथा उपाधिभेदादिकोऽपि क्षण द्विवचनकृत् रभाक्। इससे स्पष्ट है कि उपाधियाँ सूर्य क्रिया से उत्पन्न होती हैं अर्थात् सूर्य की गति के कारण ही क्षण निमेष दिन रात मास वर्ष आदि का निर्माण होता है। अतः समस्त उपाधियाँ सूर्य क्रिया की अपेक्षा रखती हैं।

सूर्य क्रिया की अपेक्षा रखने वाले काल विभाग का वर्णन महर्षि सुश्रुत ने निम्न प्रकार से किया है—

तस्य सप्तसरात्मनो भगवन्नादित्यो गतिविशेषेणाकिनिमेषकाष्ठाकलामुहूर्ता
होरात्रयक्षमास्त्यवनसंवत्सरयुगप्रविभाग करोति । —संज्ञत संहिता, सूत्रस्थान ३/३

अर्थात् भगवान् सूर्य अपनी गति विशेष से, उस सप्तसरात्मक काल का अक्षि निमेष काष्ठा कला मुहूर्त होरात्रय पक्षमास ऋतु अयन वर्ष और युग इस प्रकार विभाग करते हैं।

इसी का स्पष्टीकरण करते हुए महर्षि सुश्रुत ने आगे लिखा—

‘तत्र लघ्वक्षरौच्चारणमात्रोऽक्षिनिमेष पञ्चदशाक्षिनिमेषाः काष्ठा त्रिंशत्काष्ठाः कला त्रिंशत्कलो मुहूर्त कलादशभागश्च त्रिंशत्मुहूर्तमहोरात्र पञ्चदशाहोरात्राणि पञ्च स च द्विविध शुक्लः कृष्णश्च तौ मासः । तत्र आषाढयो द्वादशमासौ ।’

अर्थात् अकार आदि लघु अक्षर के उच्चारण में जितना समय लगता है उसे ‘अक्षिनिमेष’ या निमेष कहते हैं। ऐसे पंद्रह निमेषों की एक काष्ठा होती है। तीस काष्ठाओं की एक कला बीस कला का एक मुहूर्त तीस मुहूर्त का एक अहोरात्र (दिन रात) पंद्रह अहोरात्र का एक पक्ष होता है। वह पक्ष दो प्रकार का होता है—शुक्ल पक्ष और कृष्ण पक्ष—इन दो पक्षों का एक मास होता है। माघ आदि कुल बारह मास होते हैं। दो दो मास की एक ऋतु के अनुसार छ ऋतुएं होती हैं। तीन तीन ऋतुओं के दो अयन होते हैं—उत्तरायण और दक्षिणायन। दो अयन अथवा छ ऋतुओं या बारह मास का एक सवत्सर या वर्ष होता है। पांच सवत्सर का एक युग होता है।

आयुर्वेद में काल का महत्त्व

आयुर्वेद में व्यवहारिक रूप से काल की उपयोगिता एवं महत्त्व तो है ही किन्तु चिकित्सा भेषज प्रयोग एवं आतुरावस्था की दृष्टि काल का बहुत ही महत्त्व है। आयुर्वेद में काल का जो वणन किया गया है वह इसी दृष्टि से है। महर्षि चरक ने स्पष्ट रूप से काल के व्यावहारिक प्रयोग एवं आतुरावस्था सम्बन्धी प्रयोग का उल्लेख किया है। यथा—

काल पुनः सवत्सरश्चातुरावस्था च । तत्र सवत्सरो द्विधा त्रिधा षोढा द्वादशाधा भूयश्चाप्यतः प्रविभज्यते तत्तत्कालमनिसमीक्ष्य । चरक संहिता विमान स्थान / १२४

अर्थात् काल दो प्रकार होता है—सवत्सर और आतुरावस्था। इनमें सवत्सर (दक्षिणायन और उत्तरायण भेद से) दो प्रकार का (शीत उष्ण और वर्षा भेद से) तीन प्रकार का (वर्षा शरद हेमन्त शिशिर वसन्त-भीष्म इन षड ऋतु भेद से) छह प्रकार का (चैत्र बसाख ज्येष्ठ आषाढ श्रावण आश्विन कार्तिक मृगशीर्ष पौष माघ फाल्गुन इन द्वादश मास भेद से) बारह प्रकार का तथा इससे भी अधिक विभाग वाला होता है।

आतुरावस्था के प्रति महर्षि चरक ने निम्न अन्तव्य स्पष्ट किया है—

आतुरावस्थास्त्वपि तु कार्याकायः प्रति कालाकालसंज्ञाः । तत्रापि अस्यामवस्था यामस्य भेषजस्याकालः कालः पुनरन्यत्येति एतदपि हि अवस्थवस्थाविशेषेण तस्मादातुरावस्थास्त्वपि हि कालाकालसंज्ञाः । —चरक संहिता विमान स्थान ८/१२६

अर्थात् आयुर्वेदशास्त्रों में भी अर्थात् एक अकार्य के प्रति काल और अकाल की सजा होती है। जैसे रोगी की अमृक अवस्था से अमृक औषधि का अकाल है (अर्थात् अमृक अवस्था में अमृक औषधि देने योग्य नहीं है) और अमृक अवस्था से औषधकाल है। यह सब रोगी की अवस्था विशेष से होता है। इसलिए रोगी की अवस्थाओं में काल—अकाल संज्ञा होती है।

महर्षि चरक ने उपयुक्त प्रकार से विभक्त काल की नित्यन और आवस्थिक सजा भी दी है। यथा—

कालो हि नित्यगश्चावस्थिकाश्च । तत्रावस्थिको विकारः अपेक्षते नित्यमास्तु ननु-
सात्म्यापेक्ष ।
—चरक संहिता विमान स्थान १/३०

अर्थात् काल दो प्रकार का होता है—नित्यन और आवस्थिक। इनमें आवस्थिक काल विकार की अपेक्षा रखता है और नित्यन काल ननु सात्म्य की।

यहां पर सबत्तर काल को नित्यन और आवस्थिक काल को आयुर्वेदशास्त्रों का काल कहा गया है।

आयुर्वेद में रोगी की चिकित्सा के लिए जो औषधि दी जाती है—काल के अनुसार उसका बड़ा महत्व है। आयुर्वेद में इसका स्पष्ट निर्देश किया गया है कि काल के अनुसार औषधि देने से अपेक्षित फल की प्राप्ति (आरोग्य लाभ) होती है। इसीलिए आयुर्वेद में रोगी का स्वभाव प्रकुपित दोष औषध-द्रव्य आदि को ध्यान में रखते हुए औषध देने के दस काल निर्धारित किये हैं। यथा—

१ अमक्त (खाली पेट) २ ग्राम्भक्त (खाने के पूर्व) ३ अघोमक्त (खाने के बाद) ४ मध्यमक्त (भोजन के मध्य में) ५ अन्तरा मक्त (दो भोजनकाल के मध्य में) ६ समक्त (भोजन के साथ साथ) ७ सामुद्रा (अन्नपान के पहले और बाद में) ८ मुहुमुहु (बार बार) ९ सप्तास (एक या कुछ प्रासों के साथ) १० प्रासान्तर (दो प्रासों के मध्य) ।

इस प्रकार चिकित्सा की दृष्टि से उपयुक्त औषध देने के दस काल का उल्लेख प्रायः सभी आयुर्वेदों में किया है। इसका विस्तृत विवरण सुश्रुत संहिता अथ २८ अथ ६४ अष्टांगसंग्रह-सूत्रस्थान अथ २३ भास्कराचार्य संहिता अथ १० अथ २ तथा अथ ६ सू १३ में देखना चाहिए। इसके अतिरिक्त वैद्य यादव जी भिकम जी आयुर्वेदकृत द्रव्यगुण-विज्ञान (उत्तरार्ध) के परिभाषा खण्ड में भी इसका विस्तृत विवरण देखा जा सकता है।

दिशा निरूपण

लोक व्यवहार में दिशा का प्रयोग पूर्व पश्चिम आदि के लिए किया जाता है । आयुर्वेद में भी इसी रूप में दिशा का प्रयोग किया गया है । किंतु आयुर्वेद में दिशा के सद्धान्तिक एवं व्यावहारिक दोनों पक्षों को समान रूप से प्रतिपादित किया गया है । दर्शन शास्त्र एवं आयुर्वेदीय दृष्टि कोण से दिशा का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—

इत इदमिति यस्तद्विषयं लिख्यम् ।

—दशदिक् वपण २२१

अर्थात् इसकी अपेक्षा यह दूर है और इसकी अपेक्षा यह समीप है—इस प्रकार का ज्ञान जिसके द्वारा होता है वह दिशा कहलाती है ।

दरास्तिकादि धीह तुरका नित्या दिगुच्यते ।

उपाधिभेदादकापि प्राच्यादि व्यपवशभाक् ॥ —मत्तावली

अर्थात् दूर और अन्तिक (समीप) के ज्ञान का कारणभूत दिशा निय और व्यापक होती है । वह एक होते हुए भी उपाधि भेद से प्राची आदि नाम से व्यवहृत होती है ।

सामान्यतः पूर्व पश्चिम उत्तर-दक्षिण इन चार दिशाओं का ज्ञान दिशा शब्द से होता है । किन्तु दिशा शब्द का व्यापक अर्थ करने पर हमारे दैनिक जीवन में इसकी व्याप्ति की अनुभूति होती है । हम यदि पूर्व पश्चिम उत्तर-दक्षिण दिशा बोधक इन चार शब्दों तक ही सीमित रहे तो उसकी प्राप्ति के लिए सतत प्रयत्नशील रहने पर भी हम इनका नहीं पा सकते । उदाहरणार्थ यदि हम पूर्व दिशा में उसकी प्राप्ति के लिए सतत बढ़ते चले जाव तो अनन्त काल तक भी उसकी उपलब्धि नहीं हो सकती । अतः पूर्व पश्चिम आदि मात्र दिशा वाचक शब्द हैं ।

आयुर्वेद में दिशा के व्यावहारिक पक्ष का समर्थन करते हुए निशा का अर्थ देश या स्थान किया गया है । यथा— दिशा देश स्थानम् । अतः व्यवहार में देश या स्थान का प्रयोग होने से उसके व्यापकत्व की ओर कभी भी उसका विनाश नहीं होने से उसके नित्यत्व की सिद्धि होती है ।

जिस प्रकार सामान्य व्यवहार में कालिक परत्वं (च्युष्टत्वं) और कालिक अपरत्वं (कनिष्ठत्वं) का प्रयोग होता है उसी प्रकार दक्षिक परत्वं और अपरत्वं का प्रयोग भी होता है । दैक्षिक परत्वं का अभिप्राय दूर और दैक्षिक अपरत्वं का अभिप्राय समीप होता है । जैसे अमुक वस्तु इससे इतनी दूर है—यह दक्षिक परत्वं है और अमुक वस्तु इससे समीप है—यह दक्षिक अपरत्वं है । इस प्रकार दूरत्वं

का अभिप्राय दैशिक परत्व और अन्तिकत्व (समीपत्व) का अभिप्राय दैशिक अपरत्व होता है। इन दोनों (दूरत्व और अन्तिकत्व) का हेतु दिशा है।

व्यवहार में इसका प्रयोग प्रभूत रूप में होता है कि अमुक वस्तु दूर है अथवा अमुक वस्तु समीप है। समीप देश (स्थान) में विद्यमान मूर्त द्रव्य में दिशाकृत परत्व होता है। इसी प्रकार दूर देश में विद्यमान घट आदि मूर्त द्रव्य की अपेक्षा समीप देश में विद्यमान मूल द्रव्य में दिशा कृत अपरत्व होता है। इसी आधार पर दिशा के द्रव्यत्व की सिद्धि भी की गई है। अर्थात् परत्व-अपरत्व में दोनों गुण होते हैं। घट आदि मूलद्रव्य में जिस प्रकार रूप आदि गुण जन्य होते हैं उसी प्रकार परत्व-अपरत्व गुण भी जन्य हैं। जन्य गुण सबव असमवायि कारण के द्वारा जन्य होता है और असमवायि कारण स्याम दो द्रव्यों का ही हो सकता है। यहाँ घट आदि एक द्रव्य तो विद्यमान है उसमें परत्व-अपरत्व गुणोत्पादक असमवायिकारण सयोग रूप अन्य द्रव्य होना चाहिये वह अथ द्रव्य दिशा ही है।

आयुर्वेद सम्मत द्रव्य लक्षण के अनुसार द्रव्य में गुण और कर्म समवाय सम्बन्ध से होना चाहिए। दिशा में सख्या परिमाण पक्षकत्व सयोग और विभाग गुण समवायि रूप से विद्यमान रहते हैं और द्रव्यों में दूरत्व या अन्तिकत्व उत्पन्न करना ये कम भी समवाय सम्बन्ध से रहते हैं। इस प्रकार दिशा के द्रव्यत्व की सिद्धि होती है।

लोक व्यवहार में प्रधानतः चार दिशाओं का प्रयोग होता है पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण। दिशा का यह चतुर्विधत्व अथवा नानाविधत्व केवल औपधिक है वास्तविक नहीं। दिशा की उपाधि आदित्य सयोग है। आदित्य सयोग रूप उपाधि होने से ही दिशा में पूर्व पश्चिम आदि का व्यवहार होता है। वस्तुतः दिशा एक ही है। पूर्व दिशा को प्राची पश्चिम दिशा को प्रतीची उत्तर दिशा को उदीची और दक्षिण दिशा को अवाची भी कहा गया है। इसके क्रमशः निम्न लक्षण हैं —

१ प्राची (पूर्व दिशा) — आदित्यसंयोगात् अतःपूर्वाच्च अविष्यतो भूताच्च प्राची अर्थात् भूत भविष्य और वर्तमान काल में होने वाले सूर्य के संयोग से दिशा की प्राची संज्ञा है। अथवा 'प्रागस्यामञ्जलि सूर्य इति प्राची' अथवा 'प्रथममज्यतीति प्राची' अर्थात् जिस दिशा में सूर्य का उदय होता है या जिस दिशा में भगवान् सूर्य का दर्शन सर्व प्रथम होता है उसको प्राची कहते हैं अथवा तत्रोदयाचलसन्निहितमूर्ता वच्छिन्ना विक प्राची' अर्थात् उदयाचल के समीप की दिशा प्राची या पूर्व कहलाती है।

२ प्रतीची (पश्चिम दिशा) — प्रतिकूल्येनास्यामञ्जलि सूर्य इति प्रतीची अथवा प्रत्यक्ष अञ्जलीति प्रतीची अर्थात् जिस दिशा में सूर्य अस्त होता है या जिस दिशा में भगवान् सूर्य का दर्शन अन्त में होता है उसे प्रतीची या 'पश्चिम' दिशा

कहते हैं अथवा तद् व्यबहितमर्तावच्छिन्ना (अस्ताचलसन्निहिता) च विक्रि प्रतीची' अर्थात् उसके (पूर्व दिशा के) विपरीत अस्ताचल (जहा भगवान सूर्य का अस्त होता है) के समीप की दिशा प्रतीची या पश्चिम कहलाती है ।

६ उदीची (उत्तर दिशा) — उदगस्यामञ्चति सूर्य इति उदीची' अथवा उदगञ्चतीति उदीची अर्थात् जिस दिशा में सूर्य सयोग ऊँचे होकर गमन करते हैं । या पूर्वाभिमुख स्थित होने पर वाम हस्त की ओर वाली दिशा उदीची या उत्तर दिशा कहलाती है अथवा मेरुसन्निहित मर्तावच्छिन्ना विगुदीची अर्थात् सुमरु पर्वत के समीप में स्थित दिशा को उदीची या उत्तर दिशा कहते हैं ।

४ अवाची (दक्षिण दिशा) — अर्वागस्यामञ्चति सूर्य इति अवाची अथवा अर्वागञ्चतीति अवाची अर्थात् जिस देश में सूर्य सयोग नीचे होकर होता हो या पूर्वाभिमुख होने पर दक्षिण (दहिने हाथ की ओर वाली) दिशा को अवाची या दक्षिण दिशा कहते हैं । अथवा तद् व्यबहितमूर्तावच्छिन्ना तु विन्दक्षिणा अर्थात् उसके (उत्तर दिशा के) विपरीत दिशा को दक्षिण दिशा कहते हैं ।

आत्मा निरूपण

पृथ्वी जल तेज वायु और आकाश इन पाँच ब्रह्माभूतों तथा काश और दिशा द्रव्यों के अनन्तर अष्टम द्रव्य आत्मा का निरूपण किया जा रहा है। आयुर्वेद में आत्मा की गणना द्रव्यों के अन्तर्गत की गई है। यह आयुर्वेद का सर्वाधिक उपयोगी एवं महत्वपूर्ण द्रव्य है। वैसे तो समस्त द्रव्यों एवं पदार्थों की उपयोगिता एवं महत्ता अपने अपने स्थान पर है तथापि आत्मा को विशेष महत्व दिया गया है। इसके अनेक कारण हैं जिनका उल्लेख आगे प्रसंगवश किया जायगा। यहाँ एक बात यह स्मरणीय है कि आयुर्वेद में आत्मा के लिए 'पुरुष' शब्द का व्यवहार किया गया है। इसकी सार्वकता में अनेक प्रमाण भी प्रस्तुत किए गए हैं। यद्यपि आत्मा एक ऐसा रहस्यमय गूढ़ तत्व है कि उसके मम ज्ञानोपलब्धि हेतु अनेक मनीषियों योगियों एवं ऋषियों ने अपने जीवन का व्युत्सर्ग कर दिया। समस्त भारतीय दशन शास्त्रों में आत्मा सम्बन्धी गहनतम विवचन विस्तृत रूपेण प्रस्तुत किया गया है। तथापि आयुर्वेद में आत्मा के विषय में कुछ ऐसे महत्वपूर्ण तथ्यों का प्रतिपादन किया गया है तथा कुछ ऐसे तथ्य स्वीकार किए गए हैं जो आयुर्वेद के क्षेत्र तक ही सीमित हैं और आयुर्वेद के लिए ही जिनकी विशेष उपयोगिता है। अतः यह आवश्यक है कि आयुर्वेद में आत्मा के सम्बन्ध में जिन तथ्यों का प्रतिपादन जिस रूप में किया गया है उसे उसी रूप में समझकर ग्रहण किया जाय।

आत्मा का लक्षण

ज्ञानाधिकरण इत्यात्मा निर्विकारोऽद्वितीयकः ।

अनादिनिधनो व्यापी जीवो स्रोपाधिकस्तु सः ॥

उपाधिपरिनिमुक्तः केवलत्व प्रपद्यते ॥

अर्थात् आत्मा ज्ञान का अधिकरण निर्विकार अद्वितीय अनादि अनन्त और व्यापक होता है। वही आत्मा उपाधि विशिष्ट से युक्त होने पर जीव सत्ता द्वारा व्यवहृत होता है। अर्थात् जीव कहलाता है। उपाधियों से रहित होकर जीव केवल विशुद्ध आत्म स्वरूप होता है। तब वह मुक्ति अथवा मोक्ष को प्राप्त होता है।

'ज्ञानाधिकरणमात्मा—अधिकरणार्थं सम्बन्धेन ज्ञानाध्यत्वत्वज्ञानार्थम् । भूतत्वाविकारभावः ज्ञानेति कालादिकारभावः सम्बन्धेनेत्यपि हेयम् । अतो लक्षणकल्पितम् ज्ञानज्ञानमात्मा अस्त्यस्त्यस्योपाध्यायः का ।'

आत्मा ज्ञान का अधिकरण (आध्य) है। यहाँ अधिकरण पद सम्बन्धी रूप से आत्मा में ज्ञानाध्यत्व प्रतिपादन के लिए दिया गया है। पृथ्वी आदि में लक्षण की अतिव्याप्ति निवारण हेतु ज्ञान पद तथा काश आदि में लक्षण की अतिव्याप्ति निवारण

हेतु समवाय पद का प्रयोग किया गया। अतः लक्षण यह हुआ — आत्मा ज्ञानवान् अथवा आत्मत्व सामान्यवान् होता है।

आत्मा सम्बन्धी उपयुक्त लक्षणा के अनुसार आत्मा ज्ञान का अधिकरण है। अर्थात् जो द्रव्य समवाय सम्बन्ध से ज्ञान का आश्रय है उसे आत्मा कहते हैं। सामान्यतः हमें जो ज्ञान होता है वह तन्द्रिय और अर्थ का मन्त्रिकत्व होने के पश्चात् आत्मा को ही होता है। इसी प्रकार अर्थ के मन्त्रिकत्व से उपपन्न होने वाला ज्ञान पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा और मन इन आठ द्रव्यों में से किसी में भी नहीं रहता। वह ज्ञान इन आठ द्रव्यों के अतिरिक्त किसी अन्य द्रव्य में रहता है। क्योंकि ज्ञान गुण है और गुण किसी द्रव्य विशेष का आश्रय करके ही रहता है। गुण बिना द्रव्य के रह नहीं सकता। द्रव्य के बिना गुण का कोई अस्तित्व नहीं होता। पृथ्वी आदि उपयुक्त आठ द्रव्यों में ज्ञान गुण नहीं होता। अतः उपयुक्त आठ द्रव्यों के अतिरिक्त नवम द्रव्य को ही ज्ञान का आश्रय स्वीकार किया जायेगा। वह नवम द्रव्य आत्मा है। इस प्रकार ज्ञानाधिकरण नवम द्रव्य आत्मा की सिद्धि अनुमान द्वारा होती है।

इसके अतिरिक्त तथ्यपूर्ण तर्कों के आधार पर भी ज्ञान के आश्रय तत्त्व आत्मा की सिद्धि होती है। ज्ञान गुण है और वह मानस प्रत्यक्ष होता है। महाभूतों के रूप, रस, गन्ध आदि गुण मनस प्रत्यक्ष नहीं होते। कवल, चक्षु, रसना, घ्राण आदि के प्रत्यक्ष होते हैं। ज्ञान ईशान्य प्रत्यक्ष नहीं होता। अतः ज्ञान महाभूतों का गुण नहीं हो सकता। ज्ञान एव विशेष गुण होता है तथा अपने आश्रय द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहता है। मानस ज्ञान काल और दिशा का गुण भी नहीं हो सकता। क्योंकि काल और दिशा विशेष गुण नहीं होते तथा समवाय सम्बन्ध से काल आदि में ज्ञान का अभाव है। जो ज्ञान आत्मा का विशेष गुण है और वह आत्मा में समवाय सम्बन्ध से रहता है। इस प्रकार तर्कों के द्वारा आत्मा और उसके अधिकरणत्व की सिद्धि होती है। उपनिषदों में आत्मा को ज्ञानरूप मानकर उसका विवेचन किया गया है। किन्तु यहाँ आत्मा को ज्ञानरूप गुण का अधिकरण माना है। इसका कारण यह है कि आयुर्वेद में आत्मा को नवम द्रव्य माना गया है। द्रव्य में प्रातर्पित द्रव्य के लक्षणों के अनुसार किसी भी द्रव्य में गुण और क्रम का समवाय रूप से होता अनिवार्य रूप से अपेक्षित है। जो द्रव्य समवाय रूप से किसी गुण और क्रम का आश्रय नहीं है वह द्रव्य नहीं हो सकता। इस सैद्धांतिक दृष्टि से आत्मा ज्ञान गुण का समवाय सम्बन्ध से आश्रय है। अतः आत्मा एक द्रव्य है।

आत्मा एक ऐसा द्रव्य है जो चक्षुओं द्वारा नहीं देखा जा सकता और श्रोत्र द्वारा जिसका कोई शब्द नहीं सुना जा सकता। तत्त्व द्वारा उसका कोई स्पर्श नहीं किया जा

सकता रसना द्वारा जिसका कोई आस्वदन नहीं किया जा सकता और घ्राण द्वारा जो सूँघा नहीं जा सकता अर्थात् भौतिक इन्द्रियों द्वारा वह ज्ञान नहीं है। अनुमान द्वारा ही उसकी सिद्धि सम्भावित है। आप्तवक्त्र अथवा आश्रम उसकी सिद्धि में प्रमाण है। तथापि कुछ भूढ़मति वाले भ्रमवशात् चैतन्य युक्त होने से शरीर को ही आत्मा मान लेते हैं और कुछ लोग इन्द्रियों में ही आत्मा का व्यवहार करने लगते हैं। क्योंकि इन्द्रियों द्वारा ही आनोपलब्धि होती है। इसके अतिरिक्त कुछ अल्पज्ञ जन मन को ही आत्मा समझ लेते हैं। क्योंकि मनता संयुक्त इन्द्रियाँ ही ज्ञान प्राप्ति में सहायक होती हैं। इनक विपरीत वस्तुस्थिति यह है कि शरीर इन्द्रियाँ और मन से भिन्न आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है। इसी तथ्य का प्रतिपादन मुक्तावलि की निम्न कारिका में निम्न प्रकार से किया गया है—

आत्मेऽधिष्ठिताकारण हि सकलम् ।

शरीरस्य न चतन्य मूलेषु व्यभिचारतः ॥

तथाह चेन्द्रियाणामुपघाते कथं स्मृतिः ।

मनोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनव्यक्तं तदा भवेत् ॥

अर्थात् आत्मा इन्द्रियों का अधिष्ठता है क्योंकि कारणों का कोई न कोई कर्ता (अधिष्ठाता) अवश्य होता है। चेतनता शरीर का गुण नहीं है क्योंकि मूल्य हा जाने पर शरीर में चतन्य का अभाव पाया जाता है। मूल में व्यभिचार होने से शरीर में चतन्य नहीं होता। चेतनता इन्द्रियों का गुण मानने पर इन्द्रियों के उपघात होने पर इन्द्रियाँ द्वारा ग्रहीत विषयों का स्मरण कैसे होगा? इसी भाँति मन भी चतन्यवान् नहीं है। क्योंकि मन के अंदर होने वाले ज्ञान सुख दुःख आदि का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। क्योंकि वह स्वयं अणु परिमाण वाला है।

आत्मा एक शाश्वत अविनाशी नियम द्रव्य है। वह उसका उपघात या विनाश कभी नहीं होता। आत्मा में बुद्धि सुख-दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म संस्कार आदि गुणों का निवास रहता है। शरीर इन्द्रिय और मन में इन गुणों का सर्वथा अभाव रहता है। अतः आत्मा शरीर इन्द्रिय और मन से भिन्न एक स्वतन्त्र सत्तात्मक द्रव्य है। शरीर द्वारा अनेक कार्यों जो वह शब्द का प्रयोग होता है वह शरीर के लिए न होकर वस्तुतः आत्मा के लिए ही होता है। यहाँ यह शक्य उत्पन्न होती है कि आत्मा का बाह्य प्रत्यक्ष तो होता नहीं है, शरीर का बाह्य प्रत्यक्ष होता है, वह शब्द का व्यवहार भी तत्कालीन प्रत्यक्षमध्य शरीर के लिए ही होता है। अतः शरीर को ही आत्मा मान लेना उपयुक्त है। इससे भिन्न वस्तु की कल्पना निरर्थक है। इस शक्य का समाधान निम्न श्लोक से किया गया है—यदि शरीर को ही आत्मा मानने को मूल शरीर से भी इसका व्यभिचार होगा। अर्थात् चतन्य आत्मा का स्वभाव है और

ज्ञान आत्मा का गुण है। मृत शरीर में चेतन्य का सबथा अभाव होता है। अतः शरीर आत्मा नहीं हो सकता। ज्ञान गुण का अभाव जीवित और मृत दोनों प्रकार के शरीर में होता है। जबकि ज्ञान गुण उसमें समवाय सम्बन्ध से अनिवाय रूपेण होना चाहिए। जिसमें ज्ञान गुण समवाय सम्बन्ध से नहीं रहता वह आत्मा नहीं हो सकता। अतः ज्ञान गुण और चैतन्य धर्म वाला आत्मा स्वतन्त्र सत्तावान् शरीर से सबथा पृथक् द्रव्य है। इसके अतिरिक्त शरीर को आत्मा मानने में एक यह भी आपत्ति है कि शरीर क हस्त-पाद आदि अवयवों के विनष्ट हो जाने पर कई बार शरीर का भी विनाश हो जाता है। शरीर को ही आत्मा मान लेने पर आत्मा का भी विनाश हो जाना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। वह शब्द का प्रयोग भी मृत शरीर द्वारा नहीं किया जाता है। अतः शरीर आत्मा नहीं है।

इन्द्रिया भी आत्मा नहीं हैं। क्योंकि इन्द्रिया भौतिक होती हैं और वे भौतिक गुणों एवं भौतिक विषयों को ही ग्रहण करने में समर्थ होती हैं। समवायत्वेन इन्द्रियों में ज्ञान गुण का अभाव होता है। वे तो केवल भौतिक अथ (विषय) को ही ग्रहण करती हैं। इन्द्रिया में चेतन्य का भी सबथा अभाव रहता है। इसके अतिरिक्त इन्द्रियों को ही आत्मा मान लेने पर इन्द्रियों की भाँति आत्मा का भी पञ्चविधत्व स्वीकार करना पड़ता है। जब कि शरीरान्तर्गत आत्मा एक ही होता है। उपयुक्त स्थिति में इन्द्रियों के द्वारा ग्रहीत वस्तु का ज्ञान भी भिन्न भिन्न इन्द्रिय के अनुसार भिन्न भिन्न प्रकार का होगा और वह वस्तु एक न होकर दो तीन चार या पाँच हो सकती है। अर्थात् जिस इन्द्रिय के द्वारा जिस वस्तु का ग्रहण किया जायगा वह वस्तु तदिन्द्रिय जनित ज्ञानरूप होगी। उसके पश्चात् दूसरी इन्द्रिय द्वारा उसी वस्तु का ग्रहण किए जाने पर तज्जनित ज्ञान भी भिन्न प्रकार का होगा और उस ज्ञान के आधार पर वही वस्तु प्रथम इन्द्रिय द्वारा ग्रहीत वस्तु से सबथा भिन्न प्रतीत होगी। इसी भाँति तृतीय इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किए जाने पर पुनः उसमें भिन्नता की प्रतीति होगी। इस प्रकार एक ही वस्तु भिन्न इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किए जाने पर उसमें द्विविध्य त्रिविध्य चातुर्विध्य या पञ्चविध्य उत्पन्न हो जायगा। इसके विपरीत जब हम अपनी आँखों से किसी वस्तु को देखते हैं तथा रुचिकर होने पर उसे हम अपने हाथों से छूते भी हैं आवश्यकता पड़ने पर उसे सूँघते भी हैं और अन्त में उसे खा भी लेते हैं। इस सम्पूर्ण प्रक्रिया में हमारा ज्ञान यह रहता है कि वस्तु एक ही है। किन्तु इन्द्रियों का आस्त्य स्वीकार कर लेने पर वस्तु का ज्ञान एकात्मक न होकर चतुर्विधात्मक होगा। ऐसी स्थिति में वस्तु का सम्पूर्ण ज्ञान होने में बाधा उत्पन्न होती है। किन्तु इन्द्रिय अतिरिक्त शरीरान्तर्गत स्वतन्त्र एक आत्मा का अस्तित्व स्वीकार करने में यह बाधा या अव्यवस्था उत्पन्न नहीं होती।

प्रायः देखा जाता है कि इन्द्रिय द्वारा किसी वस्तु का ग्रहण किए जाने पर

तज्जनित ज्ञान की स्मृति बिना काल तक बनी रहती है। किंचित् कालोपरान्त उस इन्द्रिय के नष्ट हो जाने पर या इन्द्रियोपघात हो जाने पर भी तज्जनित ज्ञान की स्मृति बनी रहती है। इन्द्रिय को ही आत्मा मान लिया था तो इन्द्रिय का विनाश हो जाने पर तज्जनित ज्ञान का भी विनाश हो जाना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। इन्द्रियोपघात के अनन्तर भी आत्मा में तज्जनित ज्ञान की स्मृति सुरक्षित रहती है। अतः इन्द्रिय से भिन्न आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है।

इसी प्रकार अनुभव से यह सिद्ध है कि एक इन्द्रिय का प्रभाव दूसरी इन्द्रिय पर भी पड़ता है। उदाहरणतः अपने समीपस्थ व्यक्ति को रसगुल्ला खाता हुआ देखकर देखने वाले उस व्यक्ति के मुख से लालास्राव होने लगता (सार टपकने लगती) है। इससे प्रतीत होता है कि एक इन्द्रिय का प्रभाव दूसरी इन्द्रिय पर भी पड़ता है। इसका कारण यह है कि जिसके मुख से लालास्राव होने लगता (सार टपकने लगती) है उसने पूर्व में कभी रसगुल्ले का आस्वादन किया है। जिसका स्मरण उसे पुनः रसगुल्ला देखने पर हुआ। उसे पूर्व में आस्वादित रसगुल्ले के मधुर रस के कारण ही वसमान में उसी के आस्वादन का पुनः स्मरण हो आया। ऐसी स्थिति में प्रथमावस्था में अनुभवकर्ता एवं बाद में स्मरणकर्ता का एक होना आवश्यक है। इन्द्रियो को आत्मा मानने से एतद्विध अनुभूतिजन्य स्मृति असम्भव है। क्योंकि जो इन्द्रिय अनुभवकर्ता होगी उसे ही स्मरणकर्ता भी होना चाहिए। अतः ऐसी स्थिति में एक इन्द्रिय का प्रभाव दूसरी इन्द्रिय पर नहीं पड़ना चाहिए। किन्तु अनुभवकर्ता एवं स्मरणकर्ता आत्मा एक होने से ऐसा होना सम्भव है। अतः आत्मा इन्द्रियो से सर्वथा भिन्न द्रव्य है। इन्द्रियो में आत्मत्व या चेतन्य स्वीकार नहीं किया जा सकता।

अब पुनः यह सवाल होती है कि यदि शरीर और इन्द्रियो को आत्मा मानने में व्यवधान होता है तो मन को ही आत्मा मान लेना चाहिए। क्योंकि मन नित्य होता है और उसी के संयोग से इन्द्रिया अपने विषयो को ग्रहण करने में प्रवृत्त होती हैं। अतः मन को ही आत्मा स्वीकार करने में कोई आपत्ति नहीं है। इसके समाधान के लिए कहा गया है कि मन को भी आत्मा स्वीकार नहीं किया जा सकता। यद्यपि मन नित्य है किन्तु आत्मा के लिए केवल नित्यत्व हीना ही आवश्यक नहीं है। मन अधिरूप होता है और अधि द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं होता। अतः मन भी प्रत्यक्ष द्रव्य नहीं है। जिन द्रव्यों में इन्द्रिय मोचरता होती है वे ही प्रत्यक्ष द्रव्य कहलाते हैं। अर्थात् इनका ज्ञान देखकर सुनकर, सूँघकर स्पर्शकर अथवा चूँचकर किया जा सकता है। इन्द्रिय और अर्थ के सम्बन्धजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं। अहिन्द्रिय प्रत्यक्ष के लिए उनमें महत् परिमाण तथा उद्बुधतत्त्व का होना अनिवार्य है। परमाणु और द्रवणुक अप्रत्यक्ष होते हैं। इसके बाद से वसरेणु आदि प्रत्यक्ष होते हैं। क्योंकि उनमें महत्

और उद्भूतस्त्व दोनो विद्यमान रहते हैं। आत्मा मानस प्रत्यक्ष होता है। मन अणु रूप होने से प्रत्यक्ष नहीं है। यदि मन को ही आत्मा मान लिया जाय तो आत्मा से होने वाले समस्त दुःख-सुख इच्छा द्वेष आदि गुण मन के भी हो जायेंगे। किन्तु मन का प्रत्यक्ष नहीं होने से उसमें विद्यमान सुख दुःख आदि का भी प्रत्यक्ष नहीं होगा। इससे बड़ी विद्वम्बना उत्पन्न हो जायगी। अतः मन में आत्मत्व सिद्धि नितात असम्भाव्य है। आत्मा मज्ञावान मन से पृथक् एक स्वतन्त्र द्रव्य है।

इन्द्रियप्रतिद्विरिति यावन्मोक्षार्थतरस्य हेतुः । (ब. ब. ३।१।२)

अर्थात् इन्द्रिय तथा उससे ग्राह्य विषयो में यह चक्षुः है यह रूप है इस प्रकार का ज्ञान इन्द्रिय तथा विषय से भिन्न प्रकार के द्रव्य की सिद्धि में हेतु है। जिस प्रकार घट निर्माण प्रक्रिया के साधनभूत दण्ड कुन्नाल चक्र मिट्टी पानी आदि का प्रयोग करने वाला वन साधनो से सवथा भिन्न होता है उसी प्रकार ज्ञान के साधनभूत चक्षुः आदि इन्द्रियो का प्रत्यक्ष भी उन इन्द्रियो से भिन्न है क्योंकि जो प्रेरक है वह साधनो से भिन्न होता है यह नियम है। इस नियम के अनुसार जो चक्षुः आदि इन्द्रिया की रूप आदि विषयो में प्रेरित करता है वह एक स्वतन्त्र सत्तावान् द्रव्य है। जो आत्मा शब्द से व्यवहृत जाता है।

सामान्यतः आत्मा दो प्रकार का होता है—जीवात्मा और परमात्मा। सब शरीरो में अवस्थित शरीर के माध्यम में समस्त कर्मों का कर्ता तथा कर्मफल का भोक्ता जीवात्मा ही होता है। यह जीवात्मा सुख दुःख आदि के ज्ञान का समवाय सम्बन्ध से अधिकरण अल्पज्ञ तथा अल्पशक्ति वाला होता है। इच्छा द्वेष सुख दुःख आदि आध्यात्मिक गुणा का आश्रय यह जीवात्मा ही है। यह प्रति शरीर भिन्न भिन्न होता है तथा निय और विभ होता है। आत्मा जब शरीर इन्द्रिय और मन से संयुक्त होकर विविध योनियों में भ्रमिष्ठ होता है तब वह जीवात्मा सज्ञा को धारण करता है। कर्मों का कर्ता एवं कर्मफल का भोक्ता होने से वह जीवात्मा बन्धन और मोक्ष के योग्य होता है। परमात्मा इससे भिन्न सबज्ञ सबशक्तिमान नियम ज्ञान का अधिकरण ईश्वर कहता है। वह नित्य यापक तथा एक होता है। रूप रस गन्ध स्पर्श शब्द रश्मि होने से वह बाह्य प्रत्यक्षगम्य नहीं है। सुख दुःख आदि से परे होने के कारण इसका अन्तर (मानस) प्रत्यक्ष भी सबथा असम्भव है। अतः अनुमान एवं आप्त वचन ही ईश्वर की सत्ता में प्रमाणभूत होते हैं। ससार में जितने भी काम द्रव्य उपलब्ध होते हैं उनका कोई न कोई कर्ता अवश्य होना चाहिए। बिना कर्ता के कार्य द्रव्यो की उत्पत्ति असम्भावित है। इसी भाँति वयणुक बीजो के उत्पन्न होने वाले अकुरो आदि का भी कोई कर्ता अवश्य होना चाहिए। मनुष्य की शक्ति इनके मूल निर्माण या मूल उत्पत्ति में सबथा असमर्थ है। अतः ईश्वर ही इनका कर्ता है। इस तथ्य की पुष्टि

स्वतः हो जाती है। वह ईश्वर ही सम्पूर्ण जगत् का कर्ता विमर्ता और संहारकर्ता है। इस तरह जीवात्मा और परमात्मा भेद से आत्मा दो प्रकार का होता है। जीवात्मा और परमात्मा सम्बन्धी उपबृंहित विवेचन का सारांश यह निकलता है कि अनित्य ज्ञान और इच्छादि का समवायी कारण जीवात्मा तथा नित्य ज्ञान और इच्छा आदि का अधिकरण परमात्मा (ईश्वर) है।

आयुर्वेद सम्मान आत्मा और उसके भव

आयुर्वेद में आत्मा के विषय में उतना ही विषय एव व्यापक विवेचन किया गया है जितना दशन शास्त्रों में किया गया है। किन्तु दोनों के उद्देश्य में अन्तर है। दशन शास्त्रों में आत्म तत्त्व का विवेचन उसकी मक्ति या कबल्य के लिए किया गया है। ससार की विविध योनियों में भ्रमित होने वाले आत्मा को कम बन्धन से छुटकारा दिलाने के लिए उसके स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है। किन्तु आयुर्वेद में आत्म तत्त्व का विवेचन भिन्न प्रयोजन से किया गया है। आयुर्वेद का मूल उद्देश्य स्वस्थ पुरुष के स्वास्थ्य की रक्षा करना और आतुर पुरुष के विकार का प्रशमन करना है। इसके लिए आत्मा सत्त्व और इन्द्रिया से अधिष्ठित शरीर ही अभिप्रत है। यही स्वास्थ्य रोग और चिकित्सा का विषय है। स्वास्थ्य की रक्षा एव रोगों के उपशयन के लिए आयुर्वेद में आत्मा रहित शरीर सत्त्व और इन्द्रियों का कोई महत्व नहीं है। इसी भाँति शरीर सत्त्व और इन्द्रियों से रहित आत्मा को भी कोई महत्व नहीं है। क्योंकि केवल आत्मा या केवल शरीर का रोगग्रस्त होना संभव नहीं है। अतः उसकी चिकित्सा का भी प्रश्न नहीं उठता। यद्यपि आयुर्वेद में आत्मा की मूर्ति या कम बन्धन से छुटकारे अथवा जन्म मरण से छुटकारे का भी वर्णन है किन्तु वह प्रसंगवश एव गौण रूप से है। मुख्य रूप से आत्मा युक्त शरीर की चिकित्सा करना या उसे रोग मुक्त करना ही उद्देश्य है। इसी लिए आयुर्वेद में मोक्ष को विशेष महत्त्व न देकर धर्म अथ और काम को ही विशेष महत्त्व दिया गया है। क्योंकि इह लौकिक जन्म में सशरीर आत्मा के लिए ये तीन ही साध्य हैं। इन समस्त कारणों से आयुर्वेद में आत्मा को पुरुष शब्द से व्यवहृत किया गया है। पुरुष शब्द अपने आप में परिपूर्ण एव सार्वक शब्द है। पुरुष शब्द की व्युत्पत्ति के अनुसार पुरि शरीरे शेते वसति इति पुरुष अर्थात् जो शरीर में निवास करता है वह पुरुष है। आयुर्वेदाभिमत आत्मा के लिए यह अर्थ अत्यन्त उपयोगी महत्वपूर्ण एव साधक है। आयुर्वेद में आत्मा या पुरुष के तीन प्रकार स्वीकृत किए गए हैं। अर्थात् उसके तीन स्वरूप होते हैं—१—परम आत्मा या परम पुरुष २—आतिबाह्यिक पुरुष या सूक्ष्म शरीर (लिंग शरीर) युक्त आत्मा ३—स्थूल जेतन शरीर या कमपुरुष।

१—परम आत्मा या परम पुण्य

निर्विकार परस्वात्मा सत्त्वभूतगुणेन्द्रियै ।

चैतन्ये कारण नित्यो दृष्टा वक्ष्यति हि किया ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/५६

परम आत्मा निर्विकार होता है। वही आत्मा जब सत्त्व (मन) भूत (पञ्च महाभूत) गुण (महामूलों के गुण शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध या सत्त्व रज-सम) और दस इन्द्रियो से युक्त होता है तब वह चैतन्य (शरीर को चेतनता प्रदान करने और ज्ञान प्राप्त करने) में कारण होता है। वह आत्मा नित्य है समस्त चराचर जगत का दशक है और कियाओं को देखता है।

आत्मा शब्द का व्यवहार सामान्यतः परमात्मा एवं जीवात्मा दोनों के लिए किया जाता है। यहाँ निमल शुद्ध स्वरूपवान् आत्मा ही परमात्मा शब्द से अभिप्रेत है। यह परमात्मा स्वभावतः निर्विकार होता है। निर्विकार का अर्थ है निर्दोष अर्थात् विकार रहित या दोष रहित। विकार का अभिप्राय यहाँ षड्विकारों से है। यथा जन्म मरण अस्तित्व विपरीत परिणाम बद्धि और क्षय। आत्मा इन छ प्रकार के विकारों से रहित होता है अतः निर्विकार माना गया है। निर्विकार का अभिप्राय निर्दोष भी होता है। राग-द्वेष आदि द्वन्द्व भाव दोष कहलाते हैं। इन राग-द्वेष आदि प्रत्येक प्रकार के द्वन्द्वों से रहित होने के कारण उसे निर्दोष भी कहा जा सकता है।

यह परम आत्मा ज्ञानवान् चतन्यवान् दृष्टा और नित्य होता है। यह अद्वितीय एक और जन्म-मरण से रहित होता है। इसकी कभी उत्पत्ति नहीं होने से अनादि तथा कभी अन्त (विनाश) नहीं होने से अनन्त होता है। यह परम आत्मा अतीन्द्रिय और व्यापक है। यह किसी लक्षण से वेद्य नहीं है क्योंकि किसी वैशिष्ट्य युक्त वस्तु का ही किसी लक्षण विशेष द्वारा ग्रहण सम्भव है किन्तु आत्मा तो निर्विशेष है। अतः वह किसी लक्षण विशेष द्वारा ग्राह्य नहीं है। यह चैतन्यवान् ज्ञानरूप परमात्मा तत्त्व सबरूप उपाधि वैशिष्ट्य से युक्त होकर जगत की उत्पत्ति स्थिति और लय का कारण बनता है तथा विविध देव तियञ्च मनुष्य आदि योनियों को प्राप्त कर स्वपूर्वोपाजित कर्मों के अनुसार शरीर को धारण कर इतस्तत् भ्रमित होता है। जब वह आत्मा एतद्विध शरीरों को धारण करता है तो वह परमात्मा रूप न होकर जीवात्मा शब्द से व्यवहृत एवं बोधित होता है।

आत्मा नित्य होता है किन्तु तदाश्रित ज्ञान अनित्य होता है। यदि यह शक्य की जाय कि आत्मा का गुण ज्ञान जब अनित्य होता है तो उस ज्ञान गणका अधिकरण गुणी आत्मा भी अनित्य है। किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि शब्द गण के अनित्य होते

हृय भी उसका वाश्रय भूमी (जमी) आकाश अनित्य नहीं होता । अतः आत्मा नित्य होता है । उसमें स्वभावता उत्पत्ति और विनाश का अभाव होने से उसका नित्यत्व स्वतः सिद्ध है । इसी लिए जन्म धारण करने के अनन्तर अनुभूतिजन्य विषयों का यह आत्मा भी जन्मान्तर में अनुसंधान करता है जिससे वह नवजन्म में प्राप्त अज्ञात विषयों को भी ग्रहण करने में समर्थ होता है । जैसे बालक का जन्म होने के पश्चात् मातृमर्ग बालक का मुख अपने स्तन में लगाती है । बालक का मुख स्तन में लगने पर वह स्वतः ही स्तन को चूसने लगता है और उसमें में अवित होने वाले दूध की पीने लगता है । इसके लिए बच्चे को शिक्षा देने की आवश्यकता नहीं पड़ती और वह बिना शिक्षा दिए ही स्तन आचूषण एवं दुग्धपान प्रारम्भ कर देता है । इसका मुख्य कारण यह है कि उस बच्चे ने जब इससे पूर्व जन्म धारण किया था तब भी इसी भाँति माता के स्तन का आचूषण एवं दुग्धपान किया था । उसी अनुभव के आधार पर वह आत्मा भी जन्मान्तर में भी उसी भाँति की क्रिया करता है । यह पूर्वजन्म कृत सत्कार कहलाता है । यदि आत्मा को अनित्य मान लिया जाय तो उसे पूर्व जन्म में अनुभूत विषयों का स्मरण नहीं होगा । उस स्मृति के अभाव में बालक की दुग्धपान की स्वतः प्रवृत्ति एवं स्वसम्पादित क्रिया का होना सम्भव नहीं है । क्योंकि उसमें शिक्षा का अभाव है । अतः इससे आत्मा का नित्यत्व सिद्ध है ।

आत्मा को दृष्टा बतलाया गया है । दृष्टा का सामान्य अर्थ होता है देखने वाला । अभिप्राय यह है कि चैतन्यवान् और ज्ञानवान् आत्मा ससार के समस्त पदार्थों और उनकी समस्त पर्यायों को सबविध रूपेण जानता व देखता है । जिस प्रकार कोई योगी या आप्त पुरुष जिसने राग-द्वेष आदि भावों से मुक्त होकर वैराग्य धारण कर लिया है तथा निलिप्त भाव से ससार में स्थित है, तद्वत् भावेन वह ससार की समस्त वस्तुओं का अपने ज्ञान चक्षुओं द्वारा अवलोकन करता है । राग-द्वेष आदि भाव नहीं होने के कारण वह न किसी के प्रति अनुरक्त रहता है और न किसी से घृणा करता है किन्तु सामान्य रूप से निलिप्त भावेन वह सभी को जानता व देखता है । वस्तुओं के एतद्विध दशन में उसे न सुखानुभूति होती है और न दुःखानुभूति । उसी भाँति आत्मा भी ससार की समस्त वस्तुओं को देखता है । इसीलिए आत्मा के लिए दृष्टा विशेषण का प्रयोग किया गया है । ससार के समस्त द्रव्यों के प्रति समत्व दृष्टि रखने के कारण वह दृष्टा आत्मा ही परमात्मा कहलाता है । यह परमात्मा सत्त्व और शरीर से वधक होने पर भी सत्त्व तथा शरीर के सम्पर्क में आता है और राशि पुरुष में चैतन्य का कारण बनता है । तब वही एक परमात्मा जीवात्मा सत्ता का धारक बन जाता है और जीवात्मा सत्ता से व्यग्रहृत होता है । आत्मा की उपर्युक्त दोनों ही

अवस्थाओं (परमात्मा एवं जीवात्मा) में चेतन्य की स्थिति प्रत्यात्मवियक्त लक्षण के रूप में होती है। सामान्यतः चेतनस्य भाव चैतन्यम् अर्थात् चेतन का भाव ही चैतन्य अथवा चेतनता कहलाती है। यह चेतना यद्यपि स्वयं प्रकाशरूपा है किन्तु परंप्रकाशिनीय है। सत्वादि के योग से आत्मगत चेतनता प्रकाशित होती है। जैसे राशि पुरुष में प्राणापानोमेषनिमेष आदि लक्षणों की अभिव्यक्ति तब ही होती है जब वह राशिपुरुषगत आत्मा शरीरगत मन इन्द्रिय तथा महाभूतों के गुण शब्द आदि विषयों के सम्पर्क में आता है। तब चेतना का प्रकाश तथा उससे भौतिक विषयों की ज्ञानोपलब्धि होती है। इस प्रकार आत्माश्रित इन्द्रिय द्वारा विषयों के सन्निकष से जो ज्ञान संमुत्पन्न होता है वह आम स्वरूप भूत ज्ञान से भिन्न है। क्योंकि इस ज्ञान में प्रथम आत्मा का मन के साथ संयोग होता है तदनंतर आत्मसंयुक्त मन का इन्द्रियों के साथ और मन संयुक्त इन्द्रिय का अपने विषय के साथ संयोग होता है। इसके पश्चात् ज्ञान की संमुत्पत्ति होती है। भौतिक विषयों के ज्ञान का यही संमुत्पत्ति क्रम है। ये मन और इन्द्रिय जब होने के कारण विषयों में स्था प्रवृत्त नहीं हो सकते। किन्तु आत्मा के संयोग और तत्जनित प्रेरणा से प्रवृत्त होते हैं। इस प्रकार आत्मा द्वारा विषयों में प्रेरित किए गए मन और इन्द्रियाँ आत्माधिष्ठित या आत्माश्रित कहलाती हैं।

उपयुक्त रूप से आत्माश्रित हुई चक्ष आदि इन्द्रियों का प्रत्येक रूप आदि विषयों के साथ संयुक्त संयुक्त समवाय संयुक्तसमवत समवाय आदि सन्निकष द्वारा विषयों का जो ग्रहण व ज्ञान होता है वह जन्य (उत्पत्तिशील) होने से आत्मा के स्वरूप ज्ञान से सबंधा भिन्न होता है। अर्थात् नियम आत्मा का स्वरूपभूत ज्ञान इन्द्रियजन्य ज्ञान में सबंधा भिन्न होता है और जय ज्ञान बाना होने के कारण जीवात्मा चेतन नहीं किन्तु चिद्रूप होने से चेतन और जन्य ज्ञान का साक्षी या दृष्टा है। इस अभिप्राय से उपयुक्त श्लोक में आत्मा का दृष्टा अर्थात् समस्ती क्रियाओं को देखने वाला कहा गया है।

ज्ञ साक्षीत्यच्यते नाज्ञ साक्षी त्वात्मा अत स्मृतः ।

सब भाषा हि सर्वेषां भूतानामात्मसाक्षिका ॥

—अरकसंहिता द्वारोत्तर स्थान १ ८३

जो (ज्ञ) ज्ञाता अथवा जानने वाला होता है—ही साक्षी होता है अज्ञ (अज्ञानी) नहीं। आत्मा ही ज्ञ अर्थात् ज्ञाता या जानने वाला है। अतः आत्मा को ही साक्षी माना जाता है। समस्त महाभूतों के समस्तभाव (काय) आत्मा की साक्षी में ही होते हैं।

ऊपर आत्मा के लिए दृष्टा विशेषण का प्रयोग किया गया है। यहाँ पर उसी आत्मा को दृष्टा होने के कारण साक्षी बतलाया गया है। वस्तुतः जो दृष्टा होगा

कही साक्षी बन सकता है, अन्य नहीं। आत्मज्ञान जब भी साक्षी गवाह को कहा जाता है। आत्मा को भी इसी रूप में साक्षी कहा गया है। यहाँ यह प्रश्न उत्पन्न होता है— 'साक्षीभूतशक्त्याय कस्यैव शक्तौ ह्यन्ये न विद्यन्ते ?' अर्थात् जब आत्मा के पूर्व कोई वस्तु नहीं है तब यह गवाह किसका है ? इसी प्रश्न का उत्तर उपयुक्त श्लोक में दिया गया है। अतलाया गया है कि काय के पूर्व जो सदा वतमान रहता है, वह होने वाले काय स्वरूप महाभूतो का साक्षी (गवाह) तो होगा ही। क्योंकि वह सभा की उत्पत्ति को देखता है। आयुर्वेद के मतानुसार सावयवकैतना षष्ठा वास्तव पुरुष स्मृतः से पंच महाभूत और आत्मा के संयोग को पुरुष कहते हैं। अतः महाभूतो के समस्त काय आत्मा के साक्षित्व में ही सम्पादित होते हैं। इसके अतिरिक्त राशि पुरुष के चतुर्विंशति तत्त्वों में महावादि भाव आत्मा की साक्षी में ही होते हैं। इस प्रकार समार के समस्त भावों की उत्पत्ति आत्म साक्षी पुरुषक मानी गई है। अतः आत्मा को साक्षी कहा गया है।

एतद्विध रूपण आत्मा के लिए दृष्टा न साक्षी आदि विशेषणों का प्रयोग किया गया है जो साधक रूप में प्रयुक्त होने से तद्वाचक पर्याय के रूप में व्यवहृत होते हैं। आत्मा के इन पर्यायवाचक शब्दों द्वारा आत्मा में ज्ञान के नित्य अस्तित्व का बोध होता है। यहाँ यह स्मरणीय है कि आत्मा में रहने वाला नित्य ज्ञान उस ज्ञान से सदा भिन्न है जो आत्मा का संयोग होने पर मन और इन्द्रिय के द्वारा समुत्पन्न होता है। क्योंकि इन्द्रिय और मानस जन्य ज्ञान समुत्पत्तिशील है तथा भौतिक साधनों एवं विषयों से सम्बन्धित है अतः अनित्य होता है। इसके विपरीत आत्म स्वरूपभूत ज्ञान जो आत्मा में सदा विद्यमान रहता है पुनः पुनः उत्पत्तिशील नहीं होने से नित्य एवं शाश्वत होता है। आत्मा उस शाश्वत नित्य ज्ञान का आश्रय या अधिकरण है।

अव्यक्तात्मा क्षेत्रज्ञ शाश्वतो विभरव्ययः ।

—भारत संहिता शारीरस्थान १/६१

वह आत्मा (परमात्मा) अव्यक्त क्षेत्रज्ञ शाश्वत विभु और अव्यय होता है। आयुर्वेद में अव्यक्त शब्द का व्यवहार आत्मा (परमात्मा) अथवा प्रकृति पुरुष के लिए किया जाता है। वैशेषिक दशन के अनुसार प्रकृति-पुरुष का संयुक्त स्वरूप ही अव्यक्त कहलाता है और वह अव्यक्त ही सृष्टि की उत्पत्ति का मूल कारण है। सांख्य शास्त्र में केवल प्रकृति को ही सृष्टि का कारण माना गया है और वह प्रकृति ही अव्यक्त पद वाच्य है। किन्तु इसके अतिरिक्त जहाँ आत्मा के नित्यत्वानित्यत्व (स नित्य किमनित्यो मिद्विज्ञः) का प्रश्न उत्पन्न होता है वहाँ अव्यक्त पद से केवल आत्मा का ही ग्रहण होता है और व्यक्त पद से राशि पुरुष लिया जाता है। अव्यक्त पुरुष

नित्य और व्यक्त राशि पुरुष अनित्य होता है। व्यक्त राशि पुरुष का ग्रहण इन्द्रियों के द्वारा होता है और अव्यक्त पुरुष परमात्मा का केवल लिंग अर्थात् लक्षण या अनुमान के द्वारा ही ज्ञान किया जा सकता है। वह अतीन्द्रिय होने से भौतिक इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण नहीं है। महर्षि चरक ने भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया है—

व्यक्तमैन्द्रियकं चैव प्रकृते तद्विन्द्रियं ।

अतोऽन्यत् पुनरव्यक्तं लिंगमग्रह्यमतीन्द्रियम् ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १/६२

अर्थात् जिसका इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण किया जाता है वह व्यक्त और ऐन्द्रियक होता है। इससे भिन्न जो होता है वह अव्यक्त कहलाता है। अव्यक्त अतीन्द्रिय होता है और केवल लिंग (लक्षण या अनुमान) के द्वारा ही वह ग्रहण होता है।

प्रस्तुत प्रकरण में अव्यक्त पद का प्रयोग परमात्मा के लिए ही किया गया है क्योंकि वह इन्द्रियातीत (अतीन्द्रिय) इन्द्रियागोचर (इन्द्रियों द्वारा अग्राह्य) और इन्द्रियों के द्वारा अज्ञेय है। वह परमात्मा प्रकृति तथा उससे उत्पन्न द्रव्य जिसे क्षेत्र कहा जाता है उनका ज्ञाता होने से क्षेत्रज्ञ कहलाता है। वह उत्पत्ति और विनाश से रहित है अनादि निश्चय है अतः शाश्वत माना जाता है। वह सर्वगत एवं सर्वत्र व्यापक होने से विभु कहलाता है तथा उसका कभी ह्रास या क्षय (व्यय) नहीं होता। अतः वह अव्यय होता है। इस प्रकार परम पुरुष या परम आत्मा अव्यक्त क्षत्रज्ञ शाश्वत विभु अव्यय आदि विशेषणों से युक्त होता है।

अनादि पुरुषो नित्यः ।

—चरक संहिता शारीरस्थान १/५६

प्रभवो न ह्यनादित्वाद् विद्यते परमात्मनः । चरक संहिता शारीरस्थान १/५३

विभूत्वन्त एवास्य यस्मात् सर्वगतो महान् । चरक संहिता शारीरस्थान १/

आत्मा सम्बन्धी इस तथ्य का प्रतिपादन किया जा चुका है कि परम पुरुष या परमात्मा आदि (उत्पत्ति) और अन्त (विनाश) से रहित होने से अनाद्यन्त है और अनाद्यन्त होने से नित्य या शाश्वत है। वह सर्वगत और महान् होने से उसमें व्यापकत्व है।

६ आतिबाह्यिक पुरुष या सूक्ष्म शरीरयुक्त आत्मा

आयुर्वेद में आतिबाह्यिक पुरुष या सूक्ष्म शरीर युक्त आत्मा को लिंग शरीर धारक आत्मा भी कहा गया है। आयुर्वेद में लिंग शरीर की कल्पना सर्वथा मौलिक है। अन्य दशानों में आत्मा के एतद्विध स्वरूप का विवेचन समुपलब्ध नहीं है। आत्म तत्त्व के जिज्ञासु महर्षियों के अन्तःकरण में जब यह प्रश्न जिज्ञासा के रूप में समुद्भूत हुआ कि आत्मा एक शरीर से दूसरे शरीर में कैसे प्रवेश करता है? (वेहृत्स कथं वेहृत्सुर्वेति आन्यमात्मा) तब उन्होंने समाधिस्थ होकर अपनी दिव्य दृष्टि के द्वारा इस तथ्य का अवलोकन किया कि भौतिक शरीर के पक्ष प्राप्ति के अनन्तर आत्मा अपने लिंग

(सूक्ष्म) शरीर के साथ शरीर के साहचर्य से है और अन्य के साथ इसे लिंग (सूक्ष्म) शरीर के साथ संयुक्त होकर नवीन शरीर (शरीर) में प्रवेश करता है। यह लिंग शरीर अत्यन्त सूक्ष्म होता है। वह भौतिक वस्तुओं के द्वारा यह दिखलाई नहीं पड़ता। केवल दिव्य दृष्टि के द्वारा ही उसकी स्वरूप वर्णन सम्भव है। इस प्रकार सूक्ष्म शरीर या लिंग शरीर युक्त आत्मा ही आध्यात्मिक पुण्य तथा से अभिप्रेत है।

परमात्मा के प्रकरण में इस तथ्य का प्रतिपादन किया जा चुका है कि आत्मा ही विशु अर्थात् सर्वत्र व्यापक है। यद्यपि परम आत्म तत्त्व एक विशु और सात्वत है, किन्तु प्रति शरीर की दृष्टि से ये आत्माएं असंख्य हैं। प्रलय काल में समस्त आत्मए परम आत्म तत्त्व में विलीन हो जाती हैं। प्रलय काल समाप्त होने पर नवीन सृष्टि के प्रारम्भ में प्रत्येक आत्मा को एक एक लिंग शरीर या सूक्ष्म शरीर (आध्यात्मिक शरीर) प्राप्त होता है। आत्मा के साथ इस शरीर का संयोग अवला प्रलय काल आने तक रहता है। प्रलय काल आने पर इस लिंग शरीर का विनाश हो जाता है। सृष्टि चक्र में इस सूक्ष्म शरीर युक्त आत्मा का ही मृत्यु के समय एक देह से निष्क्रमण तथा अन्य देह में प्रवेश होता है। एक देह से निष्क्रमण तथा अन्य देह में लिंग शरीर युक्त आत्मा के प्रवेश का मुख्य कारण यह है कि आत्मा लिंग शरीर के साथ साक्ष्य मन से भी प्रबल रहता है। उस मन में जन्म जमान्तरो की अनेक वासनाएँ निहित होती हैं। उन्हीं वासनाओं के वशीभूत होकर आत्मा मानस जनित व्यापार के कारण एक शरीर से दूसरे शरीर में आता जाता रहता है। माता और पिता (रज और शुक्र) के संयोग से प्राप्त शरीर को आत्मा जब तक उपभोग के योग्य समझता है तब तक वह उसे धारण किए रहता है और यों ही स्थूल शरीर निरुपभोग्य हुआ त्यों ही आत्मा उस शरीर को छोड़कर अन्य शरीर को धारण कर लेता है। इस सिद्धान्त को वस्त्रों के उदाहरण से भलीभाँति समझा जा सकता है। अर्थात् मनुष्य नवीन वस्त्रों को धारण करता है और पुराने वस्त्रों को फेंक देता है। मनुष्य जिन वस्त्रों को धारण करता है वे जब तक उसके उपभोग के योग्य (धारण करने योग्य) होते हैं तब तक वह उन्हें धारण करता है किन्तु जब वे वस्त्र फट जाते हैं और मनुष्य उन्हें उपभोग के योग्य नहीं समझता तो वह उन्हें उतार कर फेंक देता है। उनके स्थान पर नवीन वस्त्र धारण कर लेता है। इसी भाँति यह आत्मा भी निरुपभोग्य शरीर का त्यागकर उपभोग के योग्य नवीन शरीर को धारण कर लेता है।^१ जब आत्मा निरुपभोग्य पुराने शरीर का परित्याग करता

१ वास्तुनि जीवन्ति तथा विदुः कदापि पुनरिति शरीरमस्ति ।

तथा शरीरानि विदुः जीवन्ति नानि संयति नानि वेदाः ॥

श्री संतु अथर्व वेदा

है तो वह शरीर से अकेला ही नहीं निकलता है अपितु उसके साथ कुछ न कुछ बन्धन अवश्य रहता है। वह है स्वोपाजित शुभाशुभ कर्मों का बन्धन। शरीर और मन के माध्यम से आत्मा विविध प्रकार के शुभाशुभ कर्मों को करता है। पश्चात् उन कर्मों का फल भोगने के लिए उसे पुनः अन्य शरीर को धारण करना पड़ता है। इस प्रकार जिस शरीर को वह धारण करता है उसमें वह पूर्वोपाजित कर्मों का फलोपभोग एवं नवीन कर्मों को अजित करता है। इस प्रकार यह क्रम सतत चलता रहता है और कम बन्धन के वशीभूत आत्मा जन्म मरण के द्वारा नवीन शरीर को धारण और पूर्व देह का त्याग करता रहता है। यह क्रम अनादि काल से चला आ रहा है और अनन्त काल तक चलता रहेगा। आत्मा को इस जन्म मरण के चक्कर में और विविध योनियों में उसके परिभ्रमण से मुक्ति तब मिल सकती है जब वह समस्त कम-बन्धन से मुक्त हो। कम बन्धन से मुक्ति कवल तपश्चरण के द्वारा कर्मों की निजरा (क्षय) से ही सम्भव है।

आत्मा का एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश का उल्लेख आयवद में स्पष्ट रूप से किया गया है। निम्न श्लोक द्वारा इसकी पुष्टि होती है—

भतश्चतुर्भि सहित सुसङ्गमनोजवो देहमुपति वेहात ।

कर्मात्मकत्वान्न तु तत्त्वं दश्यं दिव्यं बिना दशनमस्ति रूपम् ॥

—चरक संहिता शारीर स्थानं २/३१

अर्थात् मनोजव (मन के वेग से गमन करने वाला) आत्मा आकाश को छोड़ कर शेष चार महाभूतों के साथ मत देह से निकल कर पन नूतन शरीर को प्राप्त करता है। इस प्रकार जीण देह का त्याग करना और नतन देह को प्राप्त करना आत्मा का यह कार्य पूर्वजन्मकृत कर्म के अनुसार होता है। आत्मा जब नवीन शरीर में प्रवेश करता है तब उसका रूप दिखलाई नहीं पड़ता। किन्तु जिन लोगों को तपश्चरण अथवा योग द्वारा दिव्य दृष्टि प्राप्त है वे लोग ही आत्मा के एतद्विध रूप को देखने में समर्थ हैं।

यद्यपि आत्मा का निःक्रिय माना जाता है किन्तु मन के सयोग से किए गए शुभाशुभ कर्मों का कर्ता और उनके परिणाम का उपभोक्ता आत्मा ही है। अतः शुभाशुभ कर्मों के वशीभूत आत्मा स्पष्टतः मात्रा रूपतः मात्रा रसतः मात्रा और गन्धतन्मास्त्रा इन अतीन्द्रिय सूक्ष्म चार महाभूतों और मन के साथ संयुक्त होकर नाना योनियों में गमन करता है।

आत्मा को नानाविध योनियों में गमन कराने वाला मन ही होता है। आकाश क्रियाशून्य है। उसमें अवकाश प्रदान करने के अतिरिक्त अन्य क्रिया का अभाव है। अतः वह मन क्रिया में आत्मा के साथ गमनशील नहीं जाता है। इसके अतिरिक्त

आकाश विभु अर्थात् सर्वत्र व्यापक होने के कारण पहले से ही वहाँ विद्यमान रहता है। अतः केवल चार महाभूत ही सचदा (सृष्टि से प्रलय पर्यन्त) प्रत्येक आत्मा से सम्बन्ध रहते हैं। सूक्ष्म और अतीन्द्रिय महाभूतों के अतिरिक्त सूक्ष्म शरीर से मन बुद्धि अर्हकार और सत्व रज तम ये तीन गुण भी सर्वदा विद्यमान रहते हैं। सत्व गुण के उत्कर्ष से होने वाली मन की सात प्रकृतियाँ रजोगुण के आधिपत्य से होने वाली छ प्रकृतियाँ तथा तमोगुण के प्राबल्य से होने वाली तीन चित्त वृत्तियों का समावेश भी इस सूक्ष्म शरीर में होता है। यही सूक्ष्म शरीर लिंग शरीर या आतिबाह्यिक शरीर कहलाता है। इस सूक्ष्म शरीर का आत्मा के साथ नित्य (सृष्टि से प्रलय पर्यन्त) स्पर्श सम्बन्ध होने से इसे 'स्पृक शरीर' की संज्ञा भी दी गई है। अन्य ग्रन्थों के अनुसार इस सूक्ष्म शरीर में पाँच ज्ञानद्रव्य ज्ञानेन्द्रियों के पाँच सूक्ष्म विषय या शब्द तन्मात्रा आदि पाँच तन्मात्रा प्राण-अपान-उदान-समान-व्यान ये पाँच प्राण एक मन एक बुद्धि—इस प्रकार कुल मिलाकर १७ तत्त्व होते हैं। प्रलय आने पर यह शरीर नष्ट हो जाता है—सब गच्छति—अतः यह लिंग शरीर कहलाता है।

स सवर्गः सवशरीरभूतः स विश्वकर्मा स च विश्वकर्म ।

स चेतनाघातुरतीन्द्रियश्च स नित्ययुक्तः सानुशयः स एव ॥

—चरक संहिता शरीर स्थान २/३२

अर्थात् लिंग शरीर से युक्त वह आत्मा सर्वत्र व्यापक समस्त शरीरों को धारण करने वाला विश्वकर्मा जगत रूप चेतना घातु अतीन्द्रिय (इन्द्रियातीत)। नित्ययुक्त (मन बुद्धि और इन्द्रियों से सदैव युक्त रहने वाला) तथा सानुशय (सब राग-द्वेष आदि द्वन्द्वों से युक्त) होता है।

सूक्ष्म शरीर से युक्त वह आतिबाह्यिक आत्मा सर्वत्र गमनशील होने से 'सर्वत्र (सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्र)' कहलाता है। समस्त भौतिक स्थूल शरीरों को अपने कर्मांनुसार धारण करने से 'सर्वशरीरभूत' कहलाता है। स्थूल शरीरों में रहता हुआ वह आत्मा मन की सहायता से विभिन्न सांसारिक कर्मों को करता है, अतः 'विश्वकर्मा' कहलाता है। यह आत्मा विविध योनियों में प्रमित होता हुआ अन्यान्य मनुष्य पशु, पक्षी कीट पतङ्ग आदि विश्व के विविध रूपों को धारण करता है अतः 'विश्वकर्म' कहलाता है। यह स्थूल शरीर को चेतना प्रदान करता है अतः 'चेतना घातु' कहलाता है। भौतिक इन्द्रियों द्वारा इसका महण सम्भव नहीं है, अतः 'अतीन्द्रिय' कहलाता है। यह सदैव (सृष्टि से प्रलय पर्यन्त) मन बुद्धि और इन्द्रियों से संयुक्त रहता है अतः 'नित्ययुक्त' कहलाता है। राग-द्वेष सुख-दुःख आदि द्वन्द्वों से युक्त होने से इसे 'सानुशय'

कहते हैं। मन की सहायता से मनन करने विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों की सहायता से दर्शन स्पर्शन आदि ज्ञान प्राप्ति करने कर्मेन्द्रियों की सहायता से विविध कर्म करने एवं नष्ट नष्ट शरीरों का उत्पादक होने के कारण इस आत्मा को हेतु कारण निमित्त कर्ता मन्ता वेदिता वेदयिता बोद्धा स्पृष्टा दृष्टा घ्राता श्रोता रसयिता गन्ता साक्षी वक्ता घ्राता ब्रह्मा बुद्धि का स्वामी वाचक प्रवक्ष्य और स्पृष्टा कहा जाता है। अपने निर्माण के लिए भूतों का ग्रहण करने वाला होने से इसे ग्रहण भूतों के गुणों से युक्त होने से इसे 'गुणी' भूतों का अधिष्ठाता होने से भूतात्मा एवं इन्द्रिय और मन का अधिष्ठाता होने से अंतरात्मा कहते हैं। इस प्रकार एक ही आत्मा विभिन्न कारणों से विभिन्न भिन्न सज्ञा वाचक होता है।

अतस्मि अन्तरात्मा तु कर्मजानि यान्यात्मलीनानि विधाति नम्रम् ।

स बीजधर्मा ह्यपरापराणि देहान्तराध्यात्मनि याति याति ॥

—चरक संहिता शरीर स्थान २/३७

अर्थ—जो चार महाभूत आत्मा में लीन होकर अर्थात् आत्मा के साथ संयुक्त होकर गन्ध में प्रविष्ट होते हैं वे 'कमज' कहाते हैं। अर्थात् अपन द्वारा पूर्वजन्म में उत्पन्न शुभाशुभ कर्म के वशीभूत होकर गन्ध में प्रविष्ट होते हैं। यह बीजधर्मा (सूक्ष्म कारण भूत) आत्मा चेतना धातु रूप आत्मा में जाती हुई विभिन्न शभाशभ शरीर में चली जाती है।

यहाँ बीजधर्मा से सूक्ष्म लिंग शरीर का ग्रहण किया गया है। यह बीजधर्मा कर्म के वशीभूत होकर ही चेतना धातु में जब प्रविष्ट होता है तो तत्काल दूसरे शरीर में चला जाता है। जब तक आत्मा मुक्त नहीं होता तब तक वह लिंग शरीर से युक्त रहता है। स्थूल शरीर को छोड़ने के बाद इसी लिंग शरीर से दूसरे नवीन शरीर में प्रवेश करता है। जैसे सूक्ष्म बीज बड़ से बड़ वृक्ष को पैदा करता है वैसे ही सूक्ष्म शरीर स्थूल शरीर को उत्पन्न करता है। इसी तथ्य का प्रतिपादन महर्षि सुश्रुत ने भी अपने निम्न वचन द्वारा किया है— अन्तरात्मा वेदयिता स्पृष्टा घ्राता, दृष्टा श्रोता रसयिता पुरुष स्पृष्टा गन्ता साक्षी घ्राता वक्ता य कोज्जातिस्वेवमादिभिः पर्यायवाचकैर्नाम भिदवधीयते ब्रह्मयोगाब्रह्मयोग्योऽभिन्त्यो भूतात्मना सहाज्यक सत्त्वरजस्तमोभिर्देवसत्त्वरपरदेव्य भावैर्वायनभिर्देवैर्माणः पञ्चाक्षरान्मनुप्रवक्ष्यावितिष्ठते ।

—सुश्रुत संहिता शरीर स्थान अ ३/४

महर्षियों के उपयुक्त वचनों से स्पष्ट है कि एक शरीर से अन्य शरीर में संक्रमण करने वाला मूल ब्रह्म लिंग शरीर है। स्त्री और पुरुष का संयोग होने पर संयोग (संयुक्त) क्रिया द्वारा शुक्र और ओषित का सम्मिश्रण होता है। स्त्री के शरीर

(गर्भाशय) में उपयुक्त प्रकार से शुक्र योगित का संयोग होने पर कल्पित यह। सूक्ष्म शरीर ही अपने पूर्ण शरीर (मृत शरीर) की छोड़कर उत्पन्न होने वाले नवीन शरीर के शरीर में प्रवेश करता है। वस्तुतः यदि देखा जाय तो चैतन्यवान् आत्मा सर्व व्यापक है अतः न तो वह किसी शरीर का त्याग करता है और न ही किसी शरीर में प्रवेश करता है। होता यह है कि सीमित (असब व्यापक) सूक्ष्म शरीर ही मन के द्वारा अधिष्ठित होकर पूरा शरीर का त्याग एवं नवीन शरीर में प्रवेश करता है। किन्तु आत्मा मन को भी चैतन्य प्रदान करता है अतः मन का अधिष्ठाता होने से सबन आत्मा का ही व्यवहार किया जाता है। अर्थात् मृत्यु और जन्म के समय मन से समुक्त लिंग शरीर के निष्क्रमण एवं प्रवेश को आत्मा का ही निर्ममन एवं प्रवेश कहा जाता है। इस प्रकार अलक्षित आत्मा मन और लिंग शरीर की सहायता से निरन्तर एक शरीर से अन्य शरीर में ससरण किया करता है। यही 'मनोजव' कहलाता है। महर्षि चरक ने आत्मा के ससरण में इसी मनोजव शब्द का प्रयोग किया है (देखिए चरक शरीर २/३१) आत्मा या लिंग शरीर की प्रक्रिया अर्थात् एक शरीर से अन्य शरीर में संक्रमण उसके द्वारा पूवजन्म में उपाजित कर्मों के कारण होता है। लिंग शरीर एवं मन से विमुक्त आत्मा इन समस्त सासारिक बन्धनों पुनः पुनः जन्म—मरण के कष्टों एवं ससरण की विविध यातनाओं से मुक्त होकर अक्षय मोक्ष पद को प्राप्त करता है। जहाँ उसे अनन्त सुख की अनुभूति होती है।

३ राशि पुरुष या स्थूल चेतन शरीर

आयुर्वेद में यही राशि पुरुष विभिन्न सजाओ से व्यक्त होता है। यथा सयोग पुरुष कम पुरुष चिकित्स्य पुरुष जीवात्मा राशि पुरुष आदि। आयुर्वेद में चिकित्सा शास्त्रोपयुक्त पुरुष से यही राशि पुरुष अभिप्रेत है। आयुर्वेद का मुख्य उद्देश्य आसुर मनुष्यों की चिकित्सा करना है। चिकित्सा केवल शरीर की ही की जाती है। शरीर भी जब सचेतन होता है तब वह चिकित्सा के उपयुक्त होता है। चेतनता रहित अथवा अचेतन शरीर चिकित्सा शास्त्रोपयुक्त स्वीकार नहीं किया गया है। शरीर सचेतन तब होता है जब आत्मा के साथ उसका संयोग होता है। जतना के बिना यह शरीर पञ्च महाभूतों का समुदाय मात्र रह जाता है। इस प्रकार पञ्च महाभूत पूरा आत्मा इन छ' तत्वों के संयोग से जो यह सचेतन शरीर बनता है वही संयोग पुरुष' कहलाता है। इस ही संयोग पुरुष अथवा सचेतन स्थूल शरीर की चिकित्सा की जाती है तथा यही शरीर चिकित्सा के योग्य होने से 'चिकित्स्य पुरुष' या 'कर्म पुरुष' कहलाता है। इस संयोग पुरुष में पृथ्वी जैसे तत्व वायु अकाश और आत्मा इन चार घटकों का संयोग होने से वह 'बहुधात्मात्मक पुरुष' भी कहलाता है।

चिकित्स्य पुरुष या कम पुरुष

सत्त्वमात्मा शरीर च त्रयमेतत्त्रिदण्डवत् ।

लोकस्तिष्ठति सयोगासन्न सर्वं प्रतिष्ठितम् ॥

स पञ्चाशचेतन तच्च तस्याधिकरण स्मृतम् ।

वदस्यास्य तदथ हि वेदोऽयं सप्रकाशित ॥

—चरकसंहिता सन्नस्थान १/४६ ४७

अथ-सत्त्व (मन) आत्मा (चेतना धातु) और शरीर (पांच भौतिक) इन तीनों के संयोग से त्रिदण्ड के समान यह लोक (पुरुष) स्थित है। उसी को पुमान् (पुरुष) कहा गया है। वह पुमान् चेतन होता है और उसे उस चेतना का अधिकरण कहा गया है। उसी के लिए अथर्ववेद का उपवेद यह आयुर्वेद शास्त्र प्रकाशित किया गया है।

यहां पर चिकित्सा शास्त्रोपयुक्त पुरुष का वर्णन बतलाया गया है कि मन चेतना धातु एवं पांच महाभूतों के संयोग से जो कर्म पुरुष उत्पन्न होता है वही चिकित्सा के योग्य है और चिकित्सा शास्त्र से सम्बन्धित सम्पूर्ण आयुर्वेद का प्रकाशन उसी कम पुरुष या चिकित्स्य पुरुष के लिए किया गया है। जिस प्रकार किसी तिपाई की स्थिति उसके तीनों पायों की विद्यमानता से ही होती है। एक भी पाये का अभाव होने पर तिपाई का निर्माण किसी प्रकार भी संभव नहीं है उसी प्रकार आत्मा मन और सेन्द्रिय भौतिक शरीर इन तीनों में से किसी एक का भी अभाव होने पर आयुर्वेद सम्मत चिकित्सा शास्त्रोपयुक्त कम पुरुष या चिकित्स्य पुरुष का निर्माण सम्भव नहीं है। अतः चिकित्स्य पुरुष की उत्पत्ति में सत्त्व आत्मा और शरीर इन तीनों का संयोग नितान्त अपेक्षित है। यह स्पष्ट किया जा चुका है कि सम्पूर्ण चिकित्सा इसी पुरुष के अधीन है। इसके अतिरिक्त समस्त प्रकार के कम भी इसी पुरुष के अधीन हैं। अर्थात् इस पुरुष के न होने पर किसी भी प्रकार का कम सम्पन्न होना सम्भव नहीं है तथा ससार के समस्त प्रकार के कम निष्प्रयोजन भूत हो जावेंगे। अतः यह कम पुरुष कहलाता है।

संयोग पुरुष अथवा षड् धात्वात्मक पुरुष

‘आवयश्चेतना षष्ठा धातवः पुरुषः स्मृतः’

—चरक संहिता शारीरस्थान १/१५

अस्मिन्छास्त्रे षड्विंशभूतशरीरसमवायः पुरुष इत्युच्यते ।

—सुश्रुत संहिता शारीरस्थान १/२२

पदधरातव समुचिता पुरुष इति शब्दं लभते लक्षणा-मुचिष्यापस्तेजो वायुशोकाश
ब्रह्म चाव्यक्तमिति । एत एव च षड् धातव समुचिताः पुरुष इति शब्दं लभन्ते”

—चरक संहिता शरीरस्थान ५/४

अर्थ—आकाश आदि पाच महाभूत और छठी चतना धातु का संयोग ही पुरुष कहलगा है । इस आयुर्वेद शास्त्र में पाच महाभूत और आत्मा के संयोग को ही ‘पुरुष’ कहते हैं ।

छह धातुएं मिल कर पुरुष इस शब्द को प्राप्त करती हैं । जैसे पृथ्वी जल तेज वायु आकाश और अव्यक्त ब्रह्म (आत्मा) ये छह धातुएं मिलकर ही पुरुष शब्द को प्राप्त होते हैं ।

उपयुक्त छह धातुओं के संयोग से जिस पुरुष की उत्पत्ति होती है वह ‘संयोग पुरुष’ अथवा षड् धात्वात्मक पुरुष’ कहलाता है । यह संयोग पुरुष ही आयुर्वेद सम्मत एव चिकित्सा शास्त्रोपयुक्त स्वीकृत किया गया है । आयुर्वेद में प्रतिपादित समस्त क्रियाएं इसी संयोग पुरुष को लक्ष्य करके वर्णित की गई हैं । इस पुरुष की ही चिकित्सा की जाती है तथा यही पुरुष चिकित्सा कर्म फल का आश्रय है । प्रस्तुत प्रसंग में यह ज्ञातव्य है कि सब आत्मा और शरीर का उपयुक्त प्रकार का संयोग जगम प्राणि मात्र में पाया जाता है और इस लक्षण के अनुसार प्राणि मात्र पुरुष शब्द वाच्य है । तथापि चरक सुश्रुत आदि महर्षियों द्वारा उपदिष्ट आयुर्वेद का निर्माण (अभिप्रेक्षित) प्रमुख रूप से मनुष्य को ही लक्ष्य करके किया गया है । इसके अतिरिक्त सृष्टि के समस्त पदार्थ मनुष्य उपकरण भूत हैं तथा मात्र उन्हीं के लिए उनका निर्माण किया गया है । अतः मनुष्य के लिए मनुष्यातिरिक्त समस्त पदार्थ उसके उपकरण हैं और मनुष्य उन उपकरणों का उपकार है । अतः आयुर्वेद द्वारा प्रतिपादित संयोग पुरुष पुरुष या आत्मा शब्द से मनुष्य (नर-नारी) का ही ग्रहण होता है ।

राशि पुरुष

पुरुष धातुभेदेन अतुर्विज्ञातिक स्मृत ।

यस्यो ब्रह्मोन्निषाध्यर्थाः प्रकृतिरुच्यन्धातुकी ॥

—चरक संहिता शरीरस्थान १/१७

ब्रह्मोन्निषादसमोऽर्थानां विज्ञात् योगधरा परम ।

अतुर्विज्ञातिक इत्येष राशिपुरुष संज्ञकः ॥

—चरक संहिता शरीरस्थान १/३४

अथ—पुनः धातु भद्र से वह पुरुष चौबीस तत्वों वाला कहा गया है। जिसमें मन दस इन्द्रिया अथ (पंच महाभूत) तथा अव्यक्त महान् बहुकार और पंच तन्मात्राएँ ये आठ-प्रकृतियाँ सब मिलाकर चौबीस तत्व होते हैं। इसी प्रकार बुद्धि इन्द्रियाँ मन और अथ तथा इनके योग को धारण करने वाली आत्मा इन सबकी संयुक्त राशि के परिणाम स्वरूप जो पुरुष निर्मित होता है वह राशि पुरुष सज्ञक होता है।

यह राशि पुरुष पूर्वोक्त चिकित्स्य पुरुष कम पुरुष संयोग पुरुष तथा षड् धात्वामक पुरुष से भिन्न नहीं है अपितु उपयुक्त समस्त पुरुष एक ही है। उनमें केवल सज्ञा भिन्नता है। आयुर्वेद में इसी पुरुष का स्थान स्थान पर भिन्न भिन्न सज्ञा द्वारा व्यवहार किए जाने के कारण यह भिन्नता प्रतीत होती है। किन्तु किसी भी सज्ञा का व्यवहार करने पर चिकित्सा शास्त्राधिष्ठित एक ही पुरुष का बोध होता है। एक ही पुरुष की विभिन्न सज्ञाएँ होने का कारण यह भी है कि भिन्न भिन्न दर्शन शास्त्रों ने अपने मन्तव्य को स्पष्ट करने के लिए उसका अलग अलग नामकरण कर दिया। जैसे वैशेषिक दर्शन में पुरुष शब्द की व्याख्या निम्न प्रकार से की गई है— आकाश वायु अग्नि जल और पृथ्वी ये पांच महाभूत अर्थात् इन से निर्मित इन्द्रियाँ तथा मन सूक्ष्म शरीर सहित आत्मा (चतुर्धा धातु) इन छह धातुओं के समुदाय (संयोग) को पुरुष कहते हैं।

सांख्य दर्शन के मतानुसार तत्त्वा (धातुओं) का संयोग निम्न प्रकार से व्यक्त किया गया है — पांच ज्ञानेन्द्रिया पांच क्रमन्द्रिया मन पांच महाभूत मूल प्रकृति (अव्यक्त) महत्तत्त्व अहकार और पांच तन्मात्राएँ इन चौबीस तत्वों की राशि का संयुक्त परिणाम पुरुष कहलाता है। यहाँ आत्मा का भी प्रकृति के समान अव्यक्त रूप होने से प्रकृति शब्द से ही ग्रहण कर लिया गया है। इस प्रकार तत्वों से निर्मित पुरुष एक ही है। कहीं पर उसे तीस धातुओं का संयोग बतलाया गया है कहीं उसे षड् धातुओं का संयोग बतलाया गया है और कहीं उसे चौबीस तत्वों का संयोग माना गया है। पुरुष शब्द की इन अन्यान्य परिभाषाओं में पुरुष के मूल घटक महाभूत आत्मा प्रकृति आदि तत्व पुरुष का धारण (निर्माण) करते हैं। अतः वे धातु शब्द से व्यवहृत किए गए हैं। आचार्य जक्रपाणिदत्त ने भी यही स्पष्टीकरण दिया है—

पुरुषधारणाद्धातु '—चरक संहिता शारीर स्थान १/३ पर जक्रपाणि टीका

इस पुरुष का निर्विकार रूप परम पुरुष (परम आत्मा) तथा आतिवाहिक पुरुष [सूक्ष्म शरीर युक्त आत्मा] से पूरक बोध कराने के लिए इसे कर्म पुरुष चिकित्स्य

पुरुष संयोग पुरुष समुदाय पुरुष राशि पुरुष यत् आत्मात्मक अथवा चतुर्विधसिक्त पुरुष कहते हैं। इन्हें पूर्वोक्त पहले के दो पुरुष परम पुरुष एवं आतिवाहिक पुरुष व ती किसी प्रकार का कर्म कर सकते हैं व ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं और व ही किसी कर्म फल के अधिकारी हैं। इन दोनों पुरुषों में रोग के अधिष्ठानमूल भौतिक शरीर का अभाव होने से इनकी चिकित्सा भी सम्भव नहीं है। अतः ये दोनों पुरुष चिकित्सा शास्त्राधिकृत एवं चिकित्सा शास्त्रीययुक्त नहीं माने गए हैं। इन दोनों पुरुषों के अति रिक्त सचेतन स्थूल शरीर समस्त प्रकार के कर्म कर सकता है, इसलिए उसे कम पुरुष कहा गया है। इस शरीर में ही अनेक प्रकार के रोग होते हैं। रोगोपशमन हेतु उसी सचेतन शरीर की चिकित्सा की जाती है। अतः इसे चिकित्स्य पुरुष कहा गया है। इसमें छह धातुओं का संयोग या समुदाय होने से यह संयोग पुरुष 'समुदाय पुरुष' अथवा षड धात्वात्मक पुरुष कहा जाता है। यह जोबीस तत्त्वों की राशि से युक्त होने से 'राशि पुरुष' अथवा चतुर्विधसिक्त पुरुष कहलाता है। इस प्रकार यह एक ही सचेतन स्थूल भौतिक शरीर युक्त पुरुष विभिन्न स्थिति के कारण भिन्न भिन्न सज्ञा की धारण करता है।

देहातिरिक्त आत्मा का अस्तित्व

समस्त दर्शन शास्त्रों में चार्वाक दर्शन के अतिरिक्त यह तथ्य एक मत से स्वीकार किया गया है कि आत्मा का अस्तित्व सदैव देहातिरिक्त रहा है। अर्थात् आत्मा और शरीर ये दोनों सदा भिन्न भिन्न माने गए हैं। स्थूल रूप से प्रत्यक्षत यह देखा गया है कि यह सचेतन शरीर जब आत्मा से शुन्य हो जाता है तो शरीर की सचस्त क्रियाएं समाप्त हो जाती हैं और शरीर मृत हो जाता है। जब तक शरीर में आत्मा का निवास रहता है तब तक ही शरीर जीवित माना जाता है। यदि देहातिरिक्त आत्मा का अस्तित्व स्वीकार न किया जाय तो शरीर में से आत्मा का निर्गमन होने अथवा शरीर के मृत होने के पश्चात् भी शरीर के द्वारा क्रियाएं सम्पादित की जानी चाहिए तथा जब तक भौतिक स्थूल शरीर का विनाश नहीं कर दिया जाता जबवा उसे जलत नहीं दिया जाता तब तक उसमें चेतना एवं अन्य क्रियाएं विद्यमान होनी चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। अतः इससे देहातिरिक्त आत्मा का अस्तित्व स्वतः सिद्ध हो जाता है। इसके अतिरिक्त देहातिरिक्त आत्मा के सम्भाव्य निरूपण में निम्न प्रमाण प्रस्तुत किए गए हैं—

कारणमप्यन्यत्स युष्मा संतां जीवता स एव तु ।

कारां हि कारयैव ताः कारणं सर्वकारयताम् ॥

अनुकारः यत्नं कर्म देहात्कारणतः स्मृतिः ।

विद्यते सति मूतानां कारणे देहमन्तरा ॥
 निमेषकालात् भावानां कालं शीघ्रतरोऽप्यथे ।
 भगवानां च पुनर्भावि कृतं नाभ्यसुर्येति च ॥
 मत्त तत्त्वबदावेतत् यस्मात्तस्मात् स कारणम् ।
 क्रियोपभोग भवाना नित्यं पुरुष सज्जकः ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १/४ = ५१

अर्थ इन्द्रियो की अन्यान्यता स्पष्ट है। अर्थात् ज्ञान के द्वारभूत इन्द्रिया अनेक हैं—यह स्पष्ट है। किन्तु कर्त्ता तथा भाक्ता वही एक आत्मा है। उस प्रकार समस्त कर्मों का कारण करणों (इन्द्रियो) से युक्त कर्त्ता आत्मा ही है। अहंकार कम कम फल देहान्तर गमन विगत भावों का स्मरण इन सब में देह के अतिरिक्त कोई अन्य कारण है और वह कारण केवल आत्मा ही है। भावों के विनाश में निमेष (पलक का झपकना) काल से भी शीघ्रतर काल कारण है। भग्न (टटे हुए स्थानों) का पुन सरोहण हो जाता है। एक व्यक्ति के द्वारा किए गए कर्मों का फल कोई दूसरा नहीं भोगता। अतः इन सब कारणों से तत्त्वविद विद्वानों का मत है कि प्राणियों के क्रियो पभोग में वह आत्मा ही कारण है और वह आत्मा नित्य एवं पुरुष सज्जक है।

उपर्युक्त प्रमाण के द्वारा दहातिरिक्त आत्मा का अस्तित्व सिद्ध किया गया है। जो लोग शरीर और आत्मा को अभिन्न मानते हैं अथवा इन्द्रियो एवं आत्मा का एकत्व प्रतिपादित करते हैं उनके मत का खंडन उपयुक्त प्रमाण द्वारा किया गया है। देह एवं आत्मा की अभिन्नता को कदापि स्वीकार नहीं किया जा सकता। क्योंकि शरीर में भग्न हुए अवयवों का साधन अथवा सरोहण क्रिया शरीर की सचेतनावस्था में ही सम्भव है। मृत शरीर में जब चेतना (आत्मा) का अभाव रहता है तब भग्न अवयवों का सन्धान या सरोहण सम्भव नहीं है। अतः इससे स्पष्ट है कि शरीर से अतिरिक्त भी भिन्न कोई द्रव्य है जो उपयुक्त क्रियाविधि में कारण है। वह द्रव्य केवल आत्मा ही है। इसके अतिरिक्त इन्द्रियो को भी आत्मा स्वीकार नहीं किया जा सकता। क्योंकि इन्द्रिया स्वयं ज्ञानरूप अथवा ज्ञान स्वभाव वाली नहीं हैं। ज्ञान स्वभाव वाला तो मात्र आत्मा ही है। इन्द्रियाँ तो ज्ञान के साधन हैं। वे आत्मा को ज्ञान कराने में सहायक होती हैं। अर्थात् आत्मा को इन्द्रियो के माध्यम से ही ज्ञान होता है। किन्तु इन्द्रियाँ स्वयं ज्ञानरूप नहीं हैं। क्योंकि यह प्रत्यक्षतः देखा जाता है कि किसी समय आत्मा को किसी इन्द्रिय के द्वारा किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त हुआ। कलान्तर में किसी कारण वश उस इन्द्रिय के नष्ट हो जाने पर पूर्व समय में उसके द्वारा प्राप्त किया गया ज्ञान एवं आत्मा दोनों को भी नष्ट हो जाना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। उस इन्द्रिय

के द्वारा प्रथमकाल में उपार्जित ज्ञान की स्मृति उग्र इन्द्रियों के विनिमय हो जाने पर भी आत्मा को सतत बनी रहती है। इसके वितिरिक्त इन्द्रियाँ भौतिक (सहायता से समुत्पन्न) एवं नाशवान हैं जबकि आत्मा अनादि एवं अविनाशी है। अतः इन्द्रियों का आत्मत्व स्वीकार नहीं किया सकता।

इस प्रकार आत्मा देह और इन्द्रियों से व्यक्तिरिक्त एक स्वतंत्र द्रव्य है जो नित्य अव्यक्त क्षेत्रज्ञ विभु और अव्यय है। आयुर्वेद शास्त्र ने वह पुरुष शब्द द्वारा अभिहित एवं प्रतिपादित है।

आत्मा के लक्षण

प्राणापानी निमेषाद्या जीवन मनसो गतिः ।

इन्द्रियान्तरसंचार प्रेरण धारण च यत् ॥

वेशान्तरगतिः स्वप्ने पञ्चत्वग्रहणं तथा ।

वृष्टस्य वसिजेष्णा सम्येनावगमस्तथा ॥

इच्छा द्वेष सख दुःखं प्रयत्नश्चेतना बुद्धिः ।

बुद्धिः स्मृत्यहंकारो लिङ्गानि परमात्मनः ॥

—चरकसंहिता शारीरस्थान अ १/६९७१

इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यत्तनो लिङ्गमिति ।

—न्याय १।१।१

प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकारा सुखदुःखेच्छा
प्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि ।

—अ १।२।४

अथ—प्राण अपान निमेष उन्मेष जीवन मनोगति इन्द्रियान्तर संचार या इन्द्रियान्तर विकार प्रेरणा धारणा स्वप्न मे वेशान्तर गमन मरण बाहिनी आँख से दखे हुए विषय का आई आँख से ज्ञान इच्छा द्वेष सुख दुःख, प्रयत्न चेतना धैर्य बुद्धि स्मृति अहंकार ये सब परमात्मा के लक्षण हैं।

जो वायु नासिका के द्वारा श्वास रूप से ग्रहण की जाती है वह प्राणवायु कहा जाती है। शरीर के द्वारा प्राणवायु का ग्रहण तब ही होता है जब वह आत्मा से समुक्त होता है। आत्मा विरहित शरीर उपर्युक्त प्राणवायु का ग्रहण करने में असमर्थ है। जो वायु नासिका के द्वारा ही निश्श्वास के रूप में बाहर निकाली जाती है वह इक्षित वायु शरीर के लिए अनुपयोगी एवं अहितकारी होती है। यही वायु 'अपान' कहलाती है। चरक संहिता के टीकाकार आचार्य चक्रपाणिदत्त ने निश्श्वास वायु को ही अपान वायु कहा है। यथा 'प्राणापानी उच्छ्वासनिश्श्वासी । आयुर्वेद मे सामान्यतः अपान वायु

से शुक्र-पुरीष-सूत्र आदि को नीचे की ओर से आने वाली वायु अभिप्रेत है। प्रसृत प्रकार में अपान वायु के दोनो अंश ग्रहण किए जा सकते हैं। निमेष और उन्मेष नेत्र के पलक की क्रिया की ओर संकेत करते हैं। अर्थात् आँखों की पलक का बन्द होना 'निमेष' और पलक का खुलना 'उन्मेष' कहलाता है। नेत्रों की यह निमेषोन्मेष क्रिया अर्ध चिह्नक रूप से सम्पादित होती है। यह क्रिया तब ही सम्पादित होती है जब शरीर सचेतन होता है। अचेतन शरीर में इस क्रियाद्वय का संवर्धन अभाव रहता है। अतः इन्हें भी आत्मा का लक्षण माना गया है। एक निश्चित कालावधि तक शरीर को चैतन्य प्रदान करना जीवन कहलाता है। प्रत्येक सचेतन शरीर की एक निश्चित आयु रहती है। उस आयु की कालावधि तक शरीर में आत्मा का निवास रहता है। जब तक शरीर में आत्मा की स्थिति रहती है तब तक उसमें बुद्धि, ह्लास, ज्ञान, रोषण आदि क्रियाएँ स्वतः सम्पन्न होती रहती हैं। आत्मा के न रहने पर उपयुक्त समस्त क्रियाएँ अवच्छेद हो जाती हैं। अतः आत्मा का लक्षण 'जीवन' बतलाया गया है। 'मनो गति' आत्मा की स्थिति का ज्ञापक एक प्रमुख लक्षण है। स्वभावतः मन गतिशील एवं चंचल होता है। किन्तु भिन्न भिन्न विषयों के ज्ञानाजन हेतु आत्मा मन को तत्तत् इन्द्रियों में नियोजित एवं गतिशील रखता है। आत्मा द्वारा प्रवृत्त चेतन्य के अभाव में मन स्वतः निष्क्रिय एवं गति शून्य हो जाता है। आम सयोग ही उसे गतिशील बनाए रखता है। अतः मनोगति भी आत्मा के ज्ञापक लक्षणों में से एक है। मन जब अन्यान्य विषयों का ग्रहण करने के लिए भिन्न भिन्न इन्द्रियों से संयुक्त होकर तथा वहाँ से ज्ञान ग्रहण कर आत्मा को पहुँचाता है तब एक इन्द्रिय से अन्य इन्द्रिय में मन संचार का कार्य आत्मा अधिष्ठित होता है। क्योंकि आत्मा जिस विषय का ज्ञान उपलब्ध करना चाहता है वह उस विषय का ज्ञान प्राप्त करने के लिए मन को तत्सम्बन्धी इन्द्रिय के साथ संयोजित करता है। इसी प्रकार वह मन को एक इन्द्रिय से हटा कर दूसरी इन्द्रिय के साथ नियोजित कर देता है। यही 'इन्द्रियान्तर संचार' कहलाता है जो पूर्णतः आत्मा अधिष्ठित होता है। इन्द्रियों को अपना विषय ग्रहण करने के लिए प्रेरित करना प्रेरणा कहलाता है। इन्द्रियों को यह प्रेरणा आत्मा के द्वारा ही प्राप्त होती है। आत्मा शरीर को धारण करता है अतः वह धारण लक्षणात्मक होता है। स्वप्नावस्था में भिन्न भिन्न देशों की गति करना तथा शरीर से आत्मा के निकल जाने पर शरीर का पञ्चव को प्राप्त करना अर्थात् मृत्यु होना आत्मा का ही लक्षण है। दार्ष्टिकी आँख से किसी वस्तु का ग्रहण करने पर बाईं आँख द्वारा भी उसका ज्ञान होना आत्मा का ही लक्षण है। इस प्रकार विभिन्न लक्षणों के द्वारा वैज्ञानिक आत्मा के सङ्भाव्य की पुष्टि होती है।

आत्मा को ज्ञान की प्रवृत्ति

आत्मा ज्ञान कार्ययोगयोगी स्वस्ते प्रवर्तते ।

करणात्मक मनोवाक्ययोगी च प्रवर्तते ॥

पञ्चतन्त्रि यथाऽप्यर्थो संयुक्तो नास्ति धर्मतम् ।

यद्वचने वा कलुषे नैतत्संयुक्तौ तथा ॥

—चरक संहिता भारीस्थान १/५३ ५४

अर्थ—आत्मा जानने वाला है । करणों (साधनों) के सयोग से उसे ज्ञान होता है । प्रस्तुत प्रकरण में करण शब्द का अधिप्राय मन बुद्धि तथा पाँचों ज्ञानेन्द्रियों से है । आत्मा का सयोग आवश्यकतानुसार जब इन कारणों से होता है तब उसे ज्ञान की प्रवृत्ति होती है । करणों की निर्मलता नहीं होने से अथवा आत्मा के साथ उनका विधिवत् सयोग नहीं होने से आत्मा को ज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती । जैसे मलिन दर्पण में देखने पर भी रूप का दर्शन नहीं होता तथा कलुषित जल में प्रतिबिम्ब दिखाजराई नहीं पड़ता उसी भाँति मन बुद्धि तथा इन्द्रियों के विकृत होने पर अथवा आत्मा के साथ इनका अयोग होने पर आत्मा को ज्ञान नहीं होता है ।

न्याय भाष्य में ज्ञानोत्पत्ति के उपरान्त क्रम का वर्णन बड़ी सुन्दरता से किया गया है । यथा— आत्मा मनसा लययते मन इन्द्रियेण इन्द्रियमन्वय ततो ज्ञानम् । अर्थात् सर्व प्रथम आत्मा मन के साथ संयुक्त होता है मन इन्द्रिय के साथ और इन्द्रिय अपने विषय के साथ साथ संयुक्त होती है तब आत्मा को ज्ञान की प्रवृत्ति होती है । ज्ञानोत्पत्ति के इस क्रम के अनुसार आत्मा का मन के साथ निकटतम सम्बन्ध रहता है । इन्द्रियों से आत्मा का सीधा सम्बन्ध नहीं होता अपितु मन के माध्यम से वे आत्मा से संयुक्त होती हैं । मन का आत्मा के साथ भी सीधा सम्बन्ध रहता है और इन्द्रियों के साथ भी । इस प्रकार मन दोनों ओर से अनुबन्धित रहता है ।

यद्यपि इन्द्रियों के अभाव में आत्मा को कार्यात्मक ज्ञान का अभाव माना गया है । क्योंकि जो क्रिया जिन भावों के आधीन होती है उन भावों के अभाव में उस क्रिया का होना असम्भव है । जिस प्रकार घट निर्माण कला में दक्ष कुशल अनेक घटों का निर्माण कर सकता है तथापि मृत्तिका के अभाव में वह घट नहीं बना सकता । ठीक इसी प्रकार करणों के अभाव में आत्मा को बाह्य विषयों का ज्ञान कैसे हो सकता है ? किन्तु बाह्य ज्ञान के न होने से हम आत्मा से ज्ञान का साधनिक (नितान्त) अभाव नहीं कह सकते । इन्द्रियों और अन्तर्जन मन को आत्मा के परीक्षित करने कीलक्षण मुख्य अर्थ अन्तः ज्ञान में स्थिर हो जाते हैं । तब उनको इन्द्रिय और मन के बिना भी संसार के समस्त विषयों का ज्ञान होने लगता है ।

प्रस्तुत प्रसंग में एक शका यह उत्पन्न होती है कि जब आत्मा स्वयं ज्ञानरूप है तथा समस्त पदार्थों का ज्ञाता है तब रात्रि में निद्रावस्था में उसे बाह्य विषयों का ज्ञान क्यों नहीं होता है ? मनुष्य जब सो जाता है तब क्या आत्मा भी सो जाता है ? इसका उत्तर महर्षि सुश्रुत ने बड़े अच्छे ढंग से दिया है—

करणानां तु य कल्प्य तमसाभिप्रवर्धते ।

अस्वपन्नपि भतात्मा प्रसुप्त इव बोध्यते ॥

—सुषुप्त संहिता शारीरस्थान ४

अर्थात् तमोगुण के कारण इन्द्रियों की विकलता होने पर इन्द्रियाँ और मन जब तमोगुण से आवृत हो जाती हैं तब वे अपने विषयों को ग्रहण करने में शिथिल या असमर्थ हो जाती हैं और मनुष्य में निद्रा की प्रवृत्ति होती है । तब शरीर मन और इन्द्रियों के साथ न सोया हुआ भी जीवात्मा सोया हुआ सा कहा जाता है । अर्थात् केवल इन्द्रियाँ और मन ही सोते हैं आत्मा नहीं सोता । किन्तु जिस शरीर में मन और इन्द्रियाँ हैं उसी शरीर में स्थित होने के कारण ही वह आत्मा न सोता हुआ भी उपचार वशात् सोया हुआ सा व्यवहारित होता है । आत्मा स्वयं निर्विकार होने के कारण उसका ऊपर न तो तम का प्रभाव पड़ता है और न उसमें निद्रा की विकृति उत्पन्न हो सकती है । किन्तु व्यवहार में यही कहा जाता है कि आत्मा सोता है । एक दृष्टि से ऐसा कहना उपयुक्त भी है । क्योंकि आत्मा जब अपने शभाशुभ कर्मों के बशीभूत होकर इस शरीर में निबद्ध होता है तब वह ज्ञान प्राप्त करने के लिए पराश्रयी हो जाता है । अर्थात् बिना मन और इन्द्रियों की सहायता के उसे ज्ञान प्राप्त नहीं होता । जब इन्द्रियाँ नहीं होती हैं तब आत्मा का ज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती है । इसी प्रकार जब इन्द्रियाँ विकृत हो जाती हैं तब भी ठीक ठीक ज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती है । जब मन और इन्द्रियाँ तमोगुण के द्वारा आवृत होकर प्रसुप्त हो जाती हैं तब ज्ञान की अनुभूति नहीं होती और मन तथा इन्द्रियों के साथ आत्मा भी प्रसुप्त की भाँति प्रतीत होता है । वस्तुतः वह सोता नहीं है क्योंकि निद्रावस्था में जब इन्द्रियाँ समस्त व्यवहार वाणी एवं चेष्टाओं से विहीन होकर निष्क्रिय पड़ी रहती हैं तब विभिन्न प्रकार के स्वप्ना की प्रवृत्ति होती है । उन स्वापिक विषयों का ज्ञान एवं तज्जन्य सुख दुःख का अनुभव आत्मा को होता है जिसकी स्मृति जाग्रत हान पर भी बनी रहती है ।

आत्मा की उत्पत्ति

प्रभवो न ह्यनादिरवादिद्यते परमात्मन ।

पुरुषो रात्रिस्तस्मै मोहेच्छाद्वेषकर्मज ॥

—अरक संहिता शारीरस्थान १/५३

अर्थ—अनादि होने के कारण परमात्मा की उत्पत्ति नहीं होती है किन्तु मोह इच्छा द्वेष और कर्म के अधीन रात्रि पुरुष उत्पन्न होता है ।

परन्तु आत्मा सदैव अविनाशी, अनन्त एवं अनर्गल होती है। अतः उसकी उत्पत्ति नहीं होती है। इसके अतिरिक्त राशि पुरुष को उत्पन्नमाना एक तत्त्व माना गया है। राशि पुरुष को अत्यन्त जन्म के समय को आयु प्राप्त होती है उसकी सम्पत्ति के पश्चात् उसका भौतिक शरीर मर जाता है, किन्तु तत्त्वमय आत्मा का विनाश नहीं होता। क्योंकि भौतिक शरीर के माध्यम से अपने द्वारा उपार्जित कर्मों का फल भोगने के लिए उसे पुनः नवीन शरीर धारण करना पड़ता है। वह आत्मा जब भौतिक शरीर से विरहित हो जाता है तब वह राशि पुरुष सत्ता विहीन रहता है। उस समय उसके साथ एक अत्यन्त सूक्ष्म शरीर होती है वह सूक्ष्म शरीर बुद्ध कहलाता है। निग शरीर से युक्त वह आत्मा एक भौतिक शरीर का परित्याग कर अन्य शरीर को धारण करता है। जब वह किसी भौतिक शरीर को धारण करता है तब उसका जन्म और जब वह भौतिक शरीर का परित्याग करता है तब उसका मरण माना जाता है। इस प्रकार जन्म-मरण का चक्र सतत चलता रहता है। जन्म-मरण का यह चक्र अथवा निग शरीर युक्त जीवात्मा का एक योनि से अन्य योनि में संसरण (गति) होने से संसार कहलाता है। इस संसार चक्र का मूल कारण रज और तम ये दो मानस दोष हैं। तमो गुण की अधिकता होने से पुरुष में मोह अर्थात् अज्ञान या मिथ्या ज्ञान होता है। उस तम गुण की स्थिति में वह संसार के पदार्थों को अपने सुख और दुःख का कारण समझता है तथा जिन वस्तुओं को अपने सुख का हेतु मानता है उनके प्रत्यक्ष करने की इच्छा तथा जिन्हें दुःख का हेतु मानता है उनके प्रति द्वेष (उनके परिहार की या उनसे बचने की इच्छा) उसके मन में उद्भूत होता है। एतद्विषय अनुकूल विषयों में इच्छा तथा प्रतिकूल विषयों में द्वेष दोनों ही मोह के कारण उत्पन्न होते हैं।

इस मोह (इच्छा और द्वेष) ही के कारण पुरुष दृष्ट विषयों की प्राप्ति तथा द्रिष्ट वस्तुओं के परिहार के लिए प्रवृत्ति या कर्म करता है। यह प्रवृत्ति शुभ और अशुभ दोनों प्रकार की हो सकती है। शुभ प्रवृत्ति धर्म रूप होती है और अशुभ प्रवृत्ति अधर्मरूप। शुभ प्रवृत्ति के परिणामस्वरूप पुण्य का संचय तथा अशुभ प्रवृत्ति (अधर्म) के परिणाम स्वरूप पाप का संचय होता है। जिसका फल क्रमशः सुख और दुःख होता है। अर्थात् धर्म या पुण्य का फल सुख रूप में तथा अधर्म या पाप का फल दुःख रूप में मिलता है। इस सुख दुःख रूप फलों की भोगने के लिए पुरुष को बलात् शरीर धारण करना पड़ता है। इसीलिए शरीर को आत्मा का अयोग्यतम माना गया है— 'आत्मनो योग्यतमं शरीरं भ्रमः'। अर्थात् आत्मा अपने सुवर्णवर्णित सुभासुष कर्मों के फल का उपभोग करने के लिए जिस आवरण (साधन) का आश्रय लेता है उस आवरण (साधन) का नाम शरीर है। इस शरीर में जब आत्मा प्रविष्ट हो जाता है तब वह राशि पुरुष कहलाता है।

आत्मा कर्मका एक शरीर का परित्याग कर अन्य शरीर को धारण करता है तथा अनन्त काल से चला आ रहा यह कर्म अनन्त काल पर्यन्त चलता रहेगा। उत्तरीय शरीरों की प्राप्ति की यह परम्परा तब तक चलती रहेगी जब तक निर्मल सत्व गुण का उदय होकर वह रज और तम इन दोनों दोषों से मुक्त नहीं हो जाता। सत्व गुण का उदय होने पर उसे सम्यक् तत्व ज्ञान (आम ज्ञान) होता है तब वह सांसारिक विषयों में मोह का परित्याग कर देता है जिससे उसे सांसारिक सुख प्राप्त करने की अभिलाषा नहीं रहती है। परिणामतः इच्छा द्वय के वशीभूत होकर वह कोई प्रवृत्ति नहीं करता। जिससे उसे किसी काम का बन्धन नहीं होता और कर्मबन्धन के अभाव में वह उसका फल भोगने के लिए बलात् शरीर धारण करने के लिए बाध्य नहीं होता है। इस प्रकार वह काम बन्धन से रहित होकर अनन्त सुख की प्राप्ति के लिए मोक्ष गमन करता है। जहाँ से पुनः वह कभी ससार में लौटकर नहीं आता। यही उसका चरम लक्ष्य है।



मनो निरूपण

संसार के समस्त पञ्चेन्द्रिय प्राणियों में मनुष्य का विशेष स्थान है। शरीर सभी पञ्चेन्द्रिय प्राणियों के शरीर में मन की अवस्थिति रहती है। मानव शरीर में तो मन की स्थिति उपयोगिता एवं महत्व विशेष है। मनुष्य की समस्त इन्द्रियों का एक और यदि विनाश हो जाय और मन अविकृत रूप से स्थिर हो तो उस व्यक्ति का कार्य चल सकता है किन्तु उसकी समस्त इन्द्रियाँ स्वस्थ एवं प्रकृत हों और मन विकृत हो तो उसकी समस्त क्रियाएँ एवं समस्त इन्द्रिय व्यापार अवकट हो जायगा। वह व्यक्ति किसी भी कार्य को करने में असमर्थ रहेगा। अतः इस तथ्य की अव्योक्ति नहीं किया जा सकता कि मानव शरीर में मन एक अत्यधिक महत्वपूर्ण इन्द्रिय है।

मन का महत्व एवं तत्सम्बन्धी विशेषताओं का प्रतिपादन अन्य शास्त्रों की अपेक्षा दर्शन शास्त्र में विशेष रूप से किया गया है। इसका मुख्य कारण यह है कि दर्शन शास्त्र का प्रतिपाद्य मुख्य विषय विशेष रूप से आध्यात्मिक तत्त्व रहे हैं। आत्मा की भाँति मन भी उन आध्यात्मिक तत्त्वों में प्रमुख रहा है। अतः दर्शन शास्त्रों ने मन का सर्वांगपूर्ण विवेचन किया गया है।

आयुर्वेद यद्यपि एक चिकित्सा शास्त्र है तथा आध्यात्मिक विषयों के प्रतिपादन से उसे कोई प्रयोजन नहीं होना चाहिए। तथापि मन भी रोमाञ्चिष्ठान होने से वह आयुर्वेद का प्रतिपाद्य विषय बन जाता है। इसी प्रकार मन का सम्बन्ध आत्मा से होने के कारण तथा जिस शरीर की चिकित्सा की जाती है उसे चैतन्य प्रदान करने वाला होने के कारण आत्मा भी आयुर्वेद का मुख्य प्रतिपाद्य विषय है। इसके अतिरिक्त आत्मा और मन दोनों ही आयुर्वेदीय पदार्थ विज्ञान के प्रतिपाद्य विषय हैं। इसके अतिरिक्त महर्षि चरक ने न्याय वैशेषिक एवं वेदान्त दर्शन से सम्पन्नता रखने वाले विचार व्यक्त किए हैं। अतः मन के विवेचन में भी आयुर्वेद में उन दर्शनों के विचारों का अवलम्बन लिया गया है। आयुर्वेद में मन के विषय में जो चिन्तन व्याप्त प्रवाहित है उसके अनुसार निम्न विवरण प्रस्तुत है।

शरीर में मन का महत्वपूर्ण स्थान है। शरीर में सम्भावित होने वाली प्रत्येक क्रिया मन से प्रभावित है। यद्यपि मन इन्द्रियों और शरीर को चैतन्य का प्रकाश आत्मा के द्वारा ही मिलता है। शरीर में जब तक आत्मा का अनुपस्थान नहीं होता तब तक शरीर, उसमें आश्रित मन इन्द्रियाँ और अन्तर्मुख हृदय आदि अवयव बेतन्त्र शून्य एवं क्रियाहीन होते हैं तथा आत्मा के संबन्ध से इनमें चेतनता एवं क्रियाशीलता आती है। किन्तु आत्मा की सम्बोधित परम्परा में मन की भूमिका अत्यन्त महत्वपूर्ण रहती है। मन के अभाव में इन्द्रियों के द्वारा आत्मा को सम्बोधित होना

नितान्त असम्भव है। यद्यपि मन स्वयं एक इन्द्रिय है तथा अन्य इन्द्रियों की भांति मन की उत्पत्ति भी महाभूतो से हुई है तथापि मन सामान्य इन्द्रियों से भिन्न है। आत्मा को जो ज्ञानोपलब्धि होती है उसका मुख्य साधन मन ही है। मन के अभाव में अथवा मन के विकृत हो जाने पर आत्मा को ज्ञान नहीं हो सकता। शरीर में मन की स्थिति अन्तःकरण के रूप में है। अन्य ज्ञानेन्द्रियां एवं कमन्द्रियां बाह्य करण कहलाती हैं। मन की यह विशेषता है कि महाभूतो से समुद्भूत होने पर भी वह अन्य इन्द्रियों की भांति स्थूलरूप नहीं है। इसलिए अन्य इन्द्रियों की भांति यह मन इन्द्रिय बाह्य नहीं है। जिस प्रकार शरीर में बाह्य इन्द्रियां दिखाई देती हैं उस प्रकार मन का प्रत्यक्ष नहीं होता। इसका एक कारण यह है कि बाह्य इन्द्रियों की भांति मन की स्थिति शरीर के बाह्य प्रदेश में नहीं है। शरीर के अन्दर अवस्थिति होने से उसे अन्तःकरण की संज्ञा दी गई है तथा बाह्य इन्द्रियां की भांति इन्द्रियों के द्वारा उसका ग्रहण नहीं होने से उसे अतीन्द्रिय या इन्द्रियातीत कहा गया है।

मन का सामान्य अथ ज्ञान के योग में किया जाता है। जसा कि मन शब्द की निरुक्ति से स्पष्ट है— मन ज्ञाने बोधने वा धातु अर्थात् मन् ज्ञाने धातु से मनस् या मन् शब्द निर्मित हुआ है। जिसकी व्युत्पत्ति के अनुसार मन्थते ज्ञायते बुद्ध्यतेऽनेनेति मन ।

संस्कृत व्याकरण के अनुसार मन् धातु ज्ञान अथवा बोधन क्रिया के लिए प्रयुक्त होता है। तदनुसार जिसके द्वारा जाना जाता है या ज्ञान प्राप्त किया जाता है अथवा बोध होता है वह मन कहलाता है।

मन स्वतन्त्र रूप से ज्ञान ग्रहण करने में समर्थ नहीं है। आत्मा और इन्द्रियों के साथ मन का संयोग होने पर ही मन के द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है। अतः इन्द्रियां भी ज्ञान का साधन हैं। वे इन्द्रियां भी स्वतन्त्र रूप से ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ हैं। इन्द्रियों को ज्ञानोपलब्धि के लिए आत्मा के द्वारा चेतन्य एवं मन के द्वारा प्रेरणा मिलना आवश्यक है। इन दोनों में से किसी एक के अभाव में इन्द्रियां भी ज्ञान ग्रहण करने में असमर्थ रहती हैं। वस्तुतः यदि देखा जाय तो इन्द्रियां ज्ञान प्राप्ति का साधन अवश्य हैं किन्तु मूलतः वे ज्ञान ग्रहण करने में समर्थ नहीं हैं। वे तो केवल विषयों का ग्रहण करने हेतु प्रवृत्त होती हैं। अथवा विषयों के साथ संयुक्त मात्र होती हैं। वस्तुओं का ज्ञान तो मन के द्वारा ही होता है। मन के अभाव में ज्ञान कदापि संभव नहीं है। मन एक होता और ज्ञानेन्द्रियां पाँच होती हैं। अतः मन की एक विशेषता यह भी होती है कि वह जिस इन्द्रिय के साथ संयुक्त होता है केवल वही इन्द्रिय अपने विषय के साथ संयुक्त होकर उस विषय का ग्रहण करती है और तदनन्तर मन के द्वारा उस

विषय का ज्ञान प्राप्त होता है। किन्तु जिस इन्द्रिय के साथ मन का संयोग नहीं होता है उस इन्द्रिय का अपने विषय के साथ संयोग होने पर भी वह इन्द्रिय उस विषय का ग्रहण नहीं कर पाती है। ऐसी स्थिति में उस विषय या वस्तु का ज्ञान होना भी सम्भव नहीं है। मन एक बार में केवल एक इन्द्रिय के साथ ही संयुक्त होता है। जब एक बार में केवल एक इन्द्रिय के द्वारा ही अपने विषय के साथ संयोग एवं उस विषय का ग्रहण संभव है तथा मन को भी एक बार में केवल एक ही विषय का ज्ञान होता है। इस प्रकार मन जिस समय जिस इन्द्रिय के साथ संयुक्त होता है उस समय वह केवल उसी इन्द्रिय के द्वारा उससे सम्बन्धित विषय का ज्ञान प्राप्त करता है अन्य का नहीं।

मन का लक्षण

मन सम्बन्धी उपयुक्त निर्वचन से शरीर में उसकी स्थिति उपबोधिता एवं महत्व का आभास मिल जाता है। शास्त्रों में मन का जो लक्षण दिया गया है उससे भी उपर्युक्त भाव ही व्यक्त होता है। महर्षि चरक ने मन का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया है—

सकृच्च मनसो ज्ञानस्याभावां भाव एव च

सति ह्यात्मेन्द्रियाणां सन्निकर्षं न वर्तते ॥

वैकृत्यात्मनसो ज्ञानं तान्निध्यं तस्य वर्तते ॥

—चरक संहिता शारीर भाग १/१८ १६

अर्थ—ज्ञान का नहीं होना अथवा होना ही मन का लक्षण है। आत्मा इन्द्रिय और इन्द्रियाय (इन्द्रियों के विषय) के सन्निकर्ष होने पर मन का संयोग नहीं होने से ज्ञान नहीं होता तथा उपर्युक्त आत्मेन्द्रियाय सन्निकर्ष होने पर मन का तान्निध्य (संयोग) होने से ज्ञान होता है।

आत्मा का वस्तु आदि इन्द्रियों और वस्तु आदि विषयों से सम्बन्ध होते हुए भी कभी किसी विषय का ज्ञान होता है और कभी नहीं होता है। यह ज्ञान का होना या नहीं होना किसी कारणान्तर को सूचित करता है। यही कारणान्तर मन है। यह मन जब इन्द्रियों के साथ संयुक्त होता है तो इन्द्रियों अपने रूप आदि विषयों को ग्रहण करने में समर्थ होती हैं। अर्थात् मन के तान्निध्य से ज्ञान होता है और तान्निध्य नहीं होने से ज्ञान नहीं होता।

शरीर में अयोदश विध (दश प्रकार के) कारण होते हैं। इन दश कारणों को दो भागों में विभाजित किया गया है—बाह्य कारण और अन्तःकारण। इनमें पाँच आत्मेन्द्रियाँ (श्रोत्र, स्पर्शन, चक्षु, घ्राण और वाक्) और पाँच कर्मेन्द्रियाँ (हस्त, पाद, मुख, उपरान्त और वाक्) इन दस इन्द्रियों की गणना बाह्य कारण में की जाती है तथा मन बुद्धि

और अहंकार की गणना अन्तःकरण में की जाती है। इस तरह ही कारणों में मन प्रधान है। वह ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों का सहायक होने से अर्थात् इन्द्रिय माना जाता है। सांख्य दर्शन की दृष्टि से मन की उत्पत्ति अहंकार से होने के कारण वह अहंकारिक माना गया है किन्तु आयुर्वेद के मतानुसार अन्य द्रव्यों (इन्द्रियों) की भाँति मन की उत्पत्ति भी महाभूतो से होने के कारण वह भौतिक होता है। दोनों ही दृष्टि से अहंकारिक होने पर अथवा भौतिक होने पर मन की उत्पत्ति का मूल कारण प्रकृति (अव्यक्त) होती है। अतः उस प्रकृति में विद्यमान तीन गुण सत्त्व रजस्तम मन में भी होते हैं। तदनुसार तीनों गुणों के अनुरूप सत्त्व से ज्ञान रज से प्रवृत्ति और तम से अज्ञान आदि कार्य प्रत्येक मन में दृष्टिगोचर होते हैं। इनमें जिस गुण की अधिकता से जो ज्ञान आदि लक्षण मन में उत्पन्न होते हैं उसी गुण के आधार पर उस मन को अथवा उस मन के अधिष्ठाता को सात्विक राजस या तामस कहा जाता है। मन के इन गुणों की अभिव्यक्ति मनुष्य की प्रकृति अथवा स्वभाव के द्वारा भी होती है। अतः उसकी प्रकृति का निर्धारण इन्हीं मानसिक गुणों के आधार पर किया जाता है। जैसे सात्विक प्रकृति राजसी प्रकृति तामसी प्रकृति।

मन को ज्ञान सुख-दुःख आदि का साधन माना गया है। अतः अन्य कुछ आचार्यों ने इसी आधार पर मन का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया है —

सुखादिसाक्षात्कारस्य कारण मन उच्यते ।

अस्पृशमणु चानन्त प्रत्यात्मनियतस्वतः ॥

अर्थात् मन को सुख आदि के साक्षात्कार का कारण भी कहा गया है। मन स्पर्श रहित और अणु परिमाण वाला होता है। प्रत्येक शरीरस्थ आत्मा के साथ भिन्न भिन्न मन का संयोग होने से मन अनन्त (अपरिसंख्येय) होते हैं।

वैशेषिक दर्शन मन का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकष ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिंगम् ॥

—वैशेषिक दर्शन ६/२/११

अर्थात्—आत्मा इन्द्रिय और इन्द्रियाद्य (इन्द्रियों के विषय शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध) का सन्निकर्ष होने पर जिस वस्तु का संयोग होने से ज्ञान होता है तथा जिसका संयोग नहीं होने से ज्ञान नहीं होता वह वस्तु ही मन है—

आत्मनः करणदीप्तमिन्द्रियाणां ज्ञानाद्यविधियाणां च सङ्भावेऽपि कदाचित् कुत्रचिद्विषयं ज्ञानं भवति न भवति चेति दृश्यते । तेन इहो ज्ञानस्य भावस्यान्यो कारणान्तरं सूचयतः ध्वजः तद्वैयं शब्दः ।

इसके अतिरिक्त मन का एक निम्न लक्षण और भी किया गया है—

“अवयवज्ञानानुत्पत्तिर्मेवसौ सिद्धम्” — अथर्व वेद २/२/२६

अर्थात् एक साथ अनेक ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होना ही मन का लक्षण है।

एक अन्य लक्षण निम्न प्रकार है—

“सुखदुःखानुत्पत्तिरित्यन्यमिति मनः” — तर्क संग्रह

अर्थात् सुख-दुःख आदि की अनुभूति को साधन रूप इन्द्रिय ही मन है। अथवा जिस इन्द्रिय से सुख-दुःख आदि का अनुभव होता है वह इन्द्रिय ही मन कहलाती है।

शरीर में मन के अस्तित्व को सचचा अस्वीकार नहीं किया जा सकता। क्योंकि शरीर के लिए मन एक अत्यावश्यक द्रव्य है। इसकी उपयोगिता ज्ञान अथवा ज्ञान के लिए विशेष रूप से है। अतः ज्ञानोत्पत्ति का कार्य मन का अस्तित्व मानने से ही सम्पूर्ण होता है। यदि मन का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाय तो इस प्रश्न का समाधान कर पाना असम्भव होगा कि ज्ञानोत्पत्ति किस क्रम से होती है? मन के अभाव में ज्ञानोत्पत्ति का होना नितांत असम्भव है। ज्ञानोत्पत्ति कम में यदि केवल आत्मा इन्द्रिय और इन्द्रियों के विषय को ही कारण माना जाय तो इतने मात्र से निर्वाह होना सम्भव नहीं है। क्योंकि केवल उपर्युक्त कारणों का संयोग ज्ञानोत्पत्ति के लिए पर्याप्त नहीं है। इन कारणों के अतिरिक्त एक अन्य कारण और होता है जिसका संयोग होने पर ज्ञान होता है तथा उसका संयोग नहीं होने पर ज्ञान नहीं होता। वह अतिरिक्त कारण मन ही है।

इसके अतिरिक्त यदि मन का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाय तो स्थिति यह होती है कि व्यापक होने का कारण आत्मा का इन्द्रियों के साथ सदा संयोग बना रहता है। इन्द्रिया भी अपने अपन विषयों के साथ सदैव संयुक्त रहती हैं। अतः इन्द्रियों को हमेशा ज्ञानोत्पत्ति होते रहना चाहिये। इसका अतिरिक्त आत्मा समस्त इन्द्रियों के साथ एक साथ ही संयुक्त रहता है। अतः समस्त इन्द्रियों को ज्ञान भी एक साथ संयुक्त रूप से ही होना चाहिए। किन्तु व्यवहारिक रूप से ऐसा नहीं देखा जाता। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञानोत्पत्ति की प्रक्रिया में कोई ऐसा महत्वपूर्ण द्रव्य अवश्य है जिसके बिना ज्ञान नहीं होता तथा जिसके रहने पर ज्ञान होता है। वह महत्वपूर्ण द्रव्य मन ही है।

मन के अस्तित्व की सिद्धि के लिए यह प्रमाण भी दिया जा सकता है कि रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द इनके साक्षात्कार के लिए क्रमशः चक्षु रसना ज्ञान स्पर्शन और श्रोत्र इन्द्रियाँ हैं जिनके द्वारा उपर्युक्त रूप आदि विषयों का ग्रहण एवं ज्ञान होता है। किन्तु सुख दुःख आदि भावों का अनुभव उपर्युक्त चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा सम्भव नहीं है। अतः इसके लिए उपर्युक्त इन्द्रियों से भिन्न कोई अतिरिक्त पृथक् साधन होना चाहिए। वह साधन है मन। अर्थात् चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियों के

द्वारा अन्नाह्न सुख-दुःख आदि क अनुभव का साधन मन है। इसीलिए मन का एक संक्षण यह भी किया गया कि 'सुखदुःखसुपलब्धिसाधनमिन्द्रिय मन'। इससे मन का स्वतन्त्र अस्तित्व स्पष्ट प्रतीत होता है।

मन के गुण

अणुत्वस्य चकत्व द्वौ गुणौ मनस स्मृतौ।

अर्थ—अणुत्व (सूक्ष्मत्व अथवा सूक्ष्म होता) तथा एकत्व (एक होना) ये मन के दो गुण होते हैं। अर्थात् मन अणु परिमाण वाला तथा एक होता है।

मन को अणु परिमाण वाला मानने से उसके सब व्यापकत्व का निराकरण तथा असंव्यापकत्व की मिद्धि होती है। मन को प्रति शरीर एक मानने से इन्द्रियो की भांति उनक अनेकत्व का निराकरण होता है।

यदि मन का अणुत्व तथा एकत्व स्वीकार न कर उसे महत् परिमाण वाला तथा अनेक माना जाय तो इन्द्रियो क साथ उसका सम्यक निरंतर बना रहेगा और ऐसी स्थिति मे उसे समस्त इन्द्रियो के द्वारा एक साथ ही सबविध ज्ञान की अनुभूति होने लगगी। जिससे ज्ञान परम्परा मे एक प्रकार की बिडम्बना उत्पन्न हो जायगी। अर्थात् उपयुक्त स्थिति मे मन को वतमान की भांति व्यवस्थित ज्ञान की अनुभूति नहीं हो पायगी। क्योंकि एक साथ समस्त इन्द्रियो के द्वारा ज्ञान होने से समस्त ज्ञान परस्पर मे टकराएंगे और ज्ञान परम्परा मे व्यवधान होने लगेगा। जिससे मन को किसी भी वस्तु क सम्यक ज्ञान की उपलब्धि नहीं हो सकेगी। क्योंकि क्रमानुसार और व्यवस्थित ज्ञान श्रृंखला ही वस्तु मे सम्यक ज्ञान का प्रतिपादक है तथा मन ऐस ही ज्ञान की उपलब्धि मे सहायक होता है। अबाधित तथा बिधमताओ से रहित ज्ञान ही मानस ग्राह्य है और इस प्रकार का ज्ञान एक काल मे केवल एक इन्द्रिय के साथ संयुक्त होकर ही प्राप्त किया जा सकता है। अतः प्रति शरीर मे मन एक ही होता है।

मन के अणुत्व प्रतिपादन का अभिप्राय यह है कि मन की स्थिति शरीर मे अणु या सूक्ष्म रूप मे है। वह आत्मा की भांति सब शरीर में व्याप्त होकर रहने वाला द्रव्य नहीं है। सूक्ष्म होने के कारण वह शरीर के एक प्रवेश के कई हजारवें भाग मे स्थित रहता है। किन्तु अपनी सूक्ष्मता चञ्चलता एवं तीव्र अतिशयावृत्ता के कारण वह सवदेहव्यापी की भांति प्रतीत होता है। प्रत्यक्ष में यह देखा जाता है कि जब मन किसी एक इन्द्रिय के साथ संयुक्त रहता है तो केवल उसी इन्द्रिय के द्वारा ज्ञान का ग्रहण होता है अन्य के द्वारा नहीं। जैसे कई बार कोई व्यक्ति किसी कार्य विशेष अथवा

अध्यापन में तल्लीन होकर लग जाता है जो बाहर का कच्चे स्थान से आने वाली व्यक्तियों का ज्ञान उसे नहीं होता। इसी प्रकार परस्पर दो का अधिक व्यक्तियों के आर्त्तालाप करने पर किसी व्यक्ति का मन बातालाप की ओर व होकर अन्य विषयों के चिन्तन से लग जाता है। ऐसी स्थिति में उन व्यक्तियों के आर्त्तालाप का स्वर निरन्तर उस व्यक्ति के कान में पड़ते रहने पर भी उसे इस बात का ज्ञान नहीं हो पाता कि उन व्यक्तियों से परस्पर क्या आर्त्तालाप हो रहा है ? इसी भाँति कोई पुस्तक पढ़ते पढ़ते बीच में मन किसी अन्य विषय में लग जाता है तो उसे इस बात का ज्ञान नहीं हो पाता कि क्या पढ़ा गया है ? जब कक्षा में छात्रगण अपने अध्यापक के प्रवचन (भाषण) को सुनते हैं तो कई छात्रों का मन अन्यत्र विषय में लग जाता है। ऐसी स्थिति में उस छात्र के लिये यह कह सकना कठिन हो जाता है कि कक्षा में अध्यापक महोदय ने अपने भाषण में क्या कहा ? इसी प्रकार अन्य अनेक उदाहरण दिए जा सकते हैं।

उपयुक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट हो जाता है कि मन जब जिस इन्द्रिय के साथ संयुक्त होता है तब केवल उसी इन्द्रिय के द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है। इससे इस तथ्य की पुष्टि भी होती है कि मन आत्मा के सदृश महान् या सब शरीर व्यापी नहीं है अपितु अणु रूप है। अणुरूप होने के कारण वह एक ही समय में समस्त इन्द्रियों में संचार नहीं कर सकता। यही कारण है कि वह एक काल में केवल एक ही इन्द्रिय के साथ संयुक्त होता है। जसा कि उपयुक्त उदाहरणों से भी स्पष्ट है। कई बार हमको ऐसी प्रतीति भी होती है कि पाँवों इन्द्रियों के द्वारा एक साथ ही ज्ञान हो रहा है। जैसे भोजन करते समय हाथ के स्पर्श द्वारा भोजन के शीतत्व उष्णत्व का ज्ञान होता है। रसना के द्वारा रस का ज्ञान भी होता है। घ्राण के द्वारा गन्ध की अनुभूति होती है। चक्षु के द्वारा उसे तत्तत् देखते रहते हैं। साथ में आर्त्तालाप करते रहते हुए शब्द श्रवण भी होता है। अतः उस समय ऐसा प्रतीत होता है कि हमें समस्त ज्ञानों का अनुभव एक साथ हो रहा है। किन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं होता। मन की वचसता एवं तीव्र गतिशीलता के कारण वह समस्त इन्द्रियों के साथ क्रमशः सम्पर्क बनाता है। अर्थात् एक के बाद दूसरी दूसरी के बाद तीसरी तीसरी के बाद चौथी चौथी के बाद पाँचवीं-इस प्रकार क्रमशः इन्द्रियों के साथ संयुक्त होता है। इन्द्रियों के साथ उसका संबंध इतनी तीव्रता और तीव्र गति से होता है कि एक इन्द्रिय से दूसरी इन्द्रिय के साथ संयुक्त होने के बीच के अन्तराल का अन्तर भी प्रतीति नहीं हो पाती। अतः ऐसा लगता है कि मन समस्त इन्द्रियों के साथ एक साथ संयुक्त है। इन्द्रियों के साथ मन के संबंध की यह प्रतीति जो कि उसी प्रकार सम्भवित होती है जिस प्रकार के समझ के प्रतीत की सूझ कर उन्हें

एक के ऊपर एक रख दिया जाय। तदनन्तर उन समस्त पत्तों का वेधन एक सुई द्वारा किया जाय। सुई द्वारा पत्तों का वेधन करने पर ऐसा लगता है कि समस्त पत्तों का वेधन एक साथ ही हो गया है किन्तु ऐसा नहीं होता। अर्थात् उन पत्तों का वेधन तो क्रमशः एक के बाद दूसरा दूसरे के बाद तीसरा तीसरे के बाद चौथा इस प्रकार होता है किन्तु यह वेधन इतनी तीव्र गति से होता है कि क्रमशः उनके वेधन का ज्ञान नहीं हो पाता और हम यह समझते हैं कि सभी पत्तों का वेधन एक साथ ही हो गया है। ठीक वही स्थिति इन्द्रियों के साथ मन के संयोग की है। इस सन्दर्भ में एक अन्य उदाहरण अलास चक्र का भी दिया जा सकता है। अर्थात् एक पतली लौह शलाका के दोनों सिरों पर थोड़ा सा कपड़ा बाँध कर उसे मिट्टी के तेल में भिगो कर उसमें आग लगा दी जाती है। उसके बाद उसे जोरो से घुमाया जाता है जिससे प्रज्वलित अग्नि के चक्र की भाँति प्रतीति होती है। यही अलास चक्र कहलाता है। इनमें शलाका के केवल दो सिरों में आग लगी रहती है किन्तु उसके घूमने की गति अत्यन्त तीव्र होने के कारण चक्र के समान अनुभव होता है। इसी प्रकार मन भी तीव्र गति से शरीर में इतस्तत् घूमता है और क्रमशः इन्द्रियों के साथ संयुक्त होकर ज्ञान प्राप्त करता है।

इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि मन अणु परिमाण वाला तथा एक है। मन के अणुत्व तथा एकत्व की सिद्धि में युगपत् ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होना विशेष महत्वपूर्ण है। इसी आधार पर अन्य विद्वानों एवं आचार्यों ने भी मन के अणुत्व तथा एकत्व को सिद्ध किया है। महर्षि गौतम ने मन के एकत्व की सिद्धि के लिये कहा है—**ज्ञानायौ गच्छावक मन इति न्याय दपण ३/५/६** अर्थात् ज्ञान के एक साथ नहीं होने से मन एक है। इसी का समर्थन महर्षि कणाद ने भी किया है। उन्होंने अपने वैशेषिक दर्पण में इस सन्दर्भ में कहा है—**प्रयत्नायोगपक्षाज्ज्ञानयोगपक्षक इति-नै व ३।२।३** अर्थात् एक समय में एक ही प्रयत्न तथा ज्ञान होने से अथवा प्रयत्न तथा ज्ञान के अयोगपक्ष से मन एक होता है। आचार्य विश्वनाथ ने कारिकावलि में ज्ञानी के एक कालिक नहीं होने के कारण मन को अणु परिमाण बताया कहा है। यथा—**अयोगपक्षा ज्ञानानां तस्याणुत्वमिहेष्यते** इति विश्वनाथ कारिका ३८५

कभी कभी एक समय में ही दीर्घ शङ्कुली भक्षण में मध्व रस रूप आदि अनेक विषयों का ज्ञान होने की भाँति होती है। यह मन के अति तीव्र संचार के कारण होती है। इस प्रकरण को शत कमल पत्र भेदन के उदाहरण से पूर्व में स्पष्ट किया जा चुका है।

मन के विषय तथा कार्य

चिन्तय विचार्यमुख्य च ध्येय सकलमयेव च ।

वस्तुचिन्तयन्ती क्षेत्रं तत्तत्त्वं ह्युपनिषत्प्रकाशम् ॥

इन्द्रियाविग्रहं कार्यं मनसस्तत्त्वस्य निग्रहं

अहो विचारय तत् परं बुद्धिं प्रवर्तते ॥

—भारत संहित आरीरवचन १/२ २१

अर्थ—चिन्ता के योग्य गुणगुण का विचार के योग्य तर्क के योग्य ध्यान के योग्य जोर सकल्प के योग्य भाव या पदार्थ तथा मन के द्वारा अनुभव किए जाने वाले अन्य सुख दुःख आदि भाव ये सब मन के विषय हैं । समस्त इन्द्रियों को अपने अपने विषय में प्रेरित करना तथा अहित विषयों में उनकी प्रवृत्ति को रोकना अर्थात् इन्द्रियों का नियन्त्रण करना अथवा अपना नियन्त्रण करना किसी विषय से तक करना हिताहित का विचार करना ते सब मन के काम हैं ।

चिन्तय—मन के द्वारा चिन्तन किए जाने योग्य विषय जैसे यह करने योग्य है या नहीं । विचार्य—उपपत्ति या अनुपपत्ति (तर्क) के द्वारा यह करने से लाभ होगा और यह करने से हानि होगी अथवा किसी विषय के गुण दोष का ज्ञान करना विचार कहलाता है । इस प्रकार के विचार योग्य विषय को विचार्य कहा जाता है । उद्ध्य-सम्भावना के द्वारा जैसे यह कार्य इसी प्रकार होगा अथवा शास्त्रानुसृत तर्कों के द्वारा किसी विषय के सहाय पूर्वपक्ष आदि का निवारण और उत्तर पक्ष के स्थापन आदि क निर्णय के लिये परीक्षण को ऊहा कहते हैं । उस ऊहा के योग्य विषय ऊह्य कहलाते हैं । ध्येय-भावना ज्ञान का विषय ध्येय कहलाता है अथवा एकाग्र मन से किसी वस्तु के स्वरूप का अनु चिन्तन करना ध्यान कहलाता है और ध्यान के योग्य विषय को ध्येय कहते हैं । सकल्प-अयुक्त विषय या वस्तु गुण युक्त है अथवा दोषयुक्त इसका निश्चय करना अथवा कर्तव्याकर्तव्य का निश्चय कर अभीष्ट प्राप्ति (सिद्धि) के लिये बड़ी करना है ऐसे निर्णय को सकल्प कहते हैं । सकल्प के योग्य जो विषय होता है वह सकल्प्य कहलाता है ।

ऊपर जिन विषयों का उल्लेख या प्रतिपादन किया गया है वे सब विषय मन के होते हैं । इनके अतिरिक्त कुछ और भी विषय मन के होते हैं जो मन के द्वारा ग्रहण होते हैं अथवा मन की सहायता से जिनका ग्रहण होता है । इस दृष्टि से मन के विषयों को हम दो भागों में विभाजित कर सकते हैं । अर्थात् मन के विषय दो प्रकार के होते हैं—प्रथम प्रकार के विषय वे हैं जो पांच ज्ञानेन्द्रियों की सहायता से मन के द्वारा ग्रहण किये जाते हैं । जैसे शब्द स्पर्श रूप रस और कण्ड । ये विषय वस्तु निरूपण रूप से इन्द्रियों के विषय कहलाते हैं । तथापि इन्द्रियों की सहायता से मन ही इनका ग्रहण

करता है। दूसरे प्रकार के विषय इन्द्रिय निरपेक्ष होते हैं। ये मन के स्वतन्त्र विषय होते हैं। अतः मन के विषयों से मुख्यतः इन्हीं इन्द्रिय निरपेक्ष स्वतन्त्र विषयों का ग्रहण किया जाता है। इन चिन्त्य आदि विषयों के ग्रहण में इन्द्रियों सर्वथा अस्पर्श रहती हैं। अतः मन के द्वारा इन्द्रियातीत विषयों का ग्रहण किए जाने से वह अतीन्द्रिय कहलाता है।

इन्द्रियों के विषय नियत है— प्रतिनियतविषयकारणीन्द्रियाणि अर्थात् जिस इन्द्रिय का जो विषय प्रतिनियत है वह इन्द्रिय मान उसी विषय का ग्रहण करती है, अन्य का नहीं। जैसे चक्षुः श्रवण के द्वारा केवल रूप विषय का ही ग्रहण होता है अन्य शब्द आदि विषयों का नहीं। किन्तु मन सब इन्द्रियों के साथ समस्त विषयों का ग्रहण करता है। इतना ही नहीं इन्द्रियों के विषयों के अतिरिक्त विविध विषयों का चिन्तन किसी विषय के गुण व गुण का विचार शास्त्रों के अनुकूल तक करना एकाग्र मनसा वस्तु विशेष का ध्यान कर्तव्याकर्तव्य का विचार कर किसी विषय का सकल्प करना सुख-दुःख आदि आध्यात्मिक भावों का अनुभव करना इत्यादि भी मन के विषय हैं। इस प्रकार इन्द्रिय ग्राह्य और इन्द्रियातीत दोनों प्रकार के विषयों का ग्रहण मन के द्वारा होता है।

मन के उपर्युक्त विषयों के अतिरिक्त कुछ विशिष्ट कर्म भी होते हैं। मन वह कि एक द्रव्य है। अतः द्रव्यत्व की दृष्टि से उसमें गण और कम समवाय सम्बन्ध से आश्रित रहना चाहिए। गुण और कर्म के बिना द्रव्य का अस्तित्व नहीं रहता। अतः मन के कर्मों का भी निदर्श किया गया। मुख्य रूप से मन के दो कर्म होते हैं— एक है इन्द्रियों को नियन्त्रित करना अथवा उन्हें वहित विषयों से पराङ्मुख करना और स्वविषयों में प्रवृत्ति करना। मन का दूसरा कर्म है धृति की सहायता से स्वयं अपना निग्रह अथवा नियन्त्रण करना। इसके अतिरिक्त विभिन्न तथ्यपूर्ण एवं युजित समस्त तर्क प्रस्तुत करना तथा हिताहित या गण व गुण का विचार करना भी मन का ही कर्म है।

मन का स्थान

सत्त्वाविज्ञानहृदयः स्तनोर-कोष्ठमध्यगम् — अष्टांग हृदय शारीरस्थानम् अ० ४

हृदयमिति कुतश्चैर्यो बृहन्मनसश्च स्थानत्वात् — सुश्रुत संहिताशारीर स्थान अ० ३

धर्माणमर्गविज्ञानमिन्द्रियाण्यवसम्भक्तम् ।

आत्मा च समुज्ज्वलेतविदमन्त्य च हृदि स स्थितम् ॥

— चरक संहिता सुश्रुतस्थान ३०/४

अर्थ—सत्त्व (मन) आदि का स्थान हृदय है, जो दोनों स्तनों और उर-कोष्ठ (वक्षस्थल) के मध्य में स्थित है। (अष्टांग हृदय)

हृदय में बुद्धि और अर्थ का निवास होने से मन में प्रथम हृदय का निर्माण होता है—ऐसा कल्पनीय क्या बात है ? (सुषुप्त)

शरीर के सहो बनी (बो हृदय जो पिर मध्य, मध्य, तथा शिरोशीला) का ज्ञान कराने वाली इन्द्रियाँ (आंख, श्रवण, रसना और घ्राण) और उनके द्वारा अर्थ (शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध) समुपजात्मा और चित्त (मन) ने सब हृदय में अवस्थित रहते हैं ।

उपयुक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि मन और चेतना का स्थान हृदय है । यहाँ पर कुछ लोग हृदय शब्द के अर्थ में मन उत्पन्न करते हैं । उनका कथन है कि हृदय शब्द से यहाँ वह प्रदेश में स्थित मांसपेशीमय हृदय का ग्रहण न करके शिरोमूल मस्तिष्क का ग्रहण करण करना चाहिए । क्योंकि "बुद्धि निवास हृदय प्रबुध्य" इत्यादि वाक्यों के द्वारा बुद्धि का निवास स्थान हृदय को शिर कपाल (प्रदेश) में स्थित मस्तिष्क मानने की पुष्टि होती है । किन्तु यह मत सनीचीत प्रतीत नहीं होता । अष्टांग हृदय के उपयुक्त वचन द्वारा प्रथम ही मन के स्थान रूप हृदय की स्थिति वह प्रदेश में दोनों स्तनों के मध्य में निरूपित की गई है । अतः हृदय शब्द से सब सामान्य में प्रयुक्त मांसपेशीमय हृदय का ही ग्रहण किया जाना चाहिए । इसके अतिरिक्त हृदयस्थी वाक्य प्लीहा, कण्ठमूलक दक्षिणतो यक्ष्मन् क्लोम च इत्यादि सुखत वचन के द्वारा वह प्रदेश में स्थित हृदय का ही बोध होता है । अतः शिर कपाल में स्थित मस्तिष्क को हृदय मानना उपयुक्त नहीं है—

कुछ लोगों ने मन का स्थान हृदय की अपेक्षा जो अस्तिक निरूपित किया है एक दृष्टि से यह भी मान्य हो सकता है । क्योंकि समस्त इन्द्रियों का आश्रय शिर ही है । चरक ने शिर को समस्त इन्द्रियों का अधिष्ठान निरूपित करते हुए शिर का महत्त्व निम्न प्रकार से प्रतिपादित किया है ।

प्राणायामाभ्यासादयः सर्वेन्द्रियवर्गः ।

सुषुप्तमायामात्रा शिरसस्तद्विधीयते ॥ —चरक संहिता सुषुप्तस्थान १७/१७

अर्थ—जिसमें प्राणियों के प्राण आधित रहते हैं जिसमें समस्त इन्द्रियाँ आधित हैं और जो शरीर के समस्त अंगों में उत्तमांग (अष्ट) है वह शिर कहलाता है ।

इसी प्रकार भेल संहिता में भी मन का स्थान शिर में प्रतिपादित किया गया है—

शिरसस्तथाशिरस्य सर्वेन्द्रियवरः ।

सह बुद्धिश्चिकित्सानिनिर्माणं रसादिकाम् ॥

कलोमस्थानं विमानसि योन् आर्वादिषु निरुपस्थिति ।

अन्तःस्थः अन्तर्गर्भः सर्वेन्द्रियवर्गः आत्मन् ॥

कारणं सर्वबुद्धीनां चित्तं हृदयस्थितम् ।

क्रियाणां चेतारासां च चित्तं सर्वस्य कारणम् ॥

अर्थात् समस्त इन्द्रियों में ओष्ठ मन शिर तालु में स्थित रहता है । वह वहाँ पर समीपस्थ इन्द्रियों के रसादि विषयो का ज्ञान प्राप्त करता है तथा तीन भागों का नियन्त्रण करता है । वह मन समस्त इन्द्रिय रूप प्रभावशाली और बलयुक्त होता है । सभी प्रकार की बुद्धियों का कारण चित्त हृदय में स्थित रहता है । वह समस्त क्रियाओं का भी कारण है ।

इस प्रकार शिर भी मन का स्थान स्वीकृत किया गया है । समस्त ज्ञानेन्द्रियों का अधिष्ठान शिर होने के कारण मन का अधिष्ठान भी शिर स्वतः प्रतिपादित होता है । क्योंकि मन स्वयं एक इन्द्रिय है । इसके अतिरिक्त शरीर में ज्ञान प्राप्ति का सबसे बड़ा केन्द्र शिर ही है । समस्त इन्द्रिया वहाँ केन्द्रित नियन्त्रित और उपस्थित रहती हैं । अतः दीर्घ अवधि तक मन का भी वहाँ उपस्थित रहना स्वाभाविक है । इस दृष्टि से शिर को मन का स्थान माना गया है । सक्षप में मन का स्थायी निवास नियन्त्रण केन्द्र और काय क्षेत्र की दृष्टि से मन के स्थान को तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है । मन का मूल स्थायी स्थान हृदय है—इस तथ्य को समस्त आचार्यों ने एक स्वर से स्वीकार किया है । इसका अतिरिक्त समस्त इन्द्रियों का केन्द्र मस्तिष्क है जहाँ विषय के स्वरूप का निश्चय एक इन्द्रियों को प्रवृत्ति या निर्वाप्ति हेतु आज्ञा प्राप्ति होती है । मन हृदय से मनोवह ओतो के द्वारा मस्तिष्क में जाता है और वहाँ से समस्त इन्द्रियों का निग्रह या नियन्त्रण करता है । अतः मन का नियन्त्रण केन्द्र या कार्यालय मस्तिष्क है । मन का कायक्षेत्र सम्पूर्ण शरीर है । सब शरीर में मनोवह ओतो की व्याप्ति होने के कारण शरीर के किसी भी सूक्ष्मतम परमाणु भाग में मन स्वरित मति से पहुँच जाता है । अतः उसका कायक्षेत्र सम्पूर्ण शरीर है । केवल हृदय में स्थित रहता हुआ मन इन्द्रियों का नियन्त्रण वस्तु स्वरूप का ग्रहण एवं सब शरीर परिभ्रमण नहीं कर सकता । अतः वह हृदय से मनोवह ओतो के द्वारा शिर और सम्पूर्ण शरीर में सतत भ्रमण करता हुआ हृदय में स्थित अत्मा को ज्ञान कराता है । इस प्रकार कार्य विभाजन की दृष्टि से मन का स्थान भिन्न भिन्न समझना चाहिए । किन्तु मूल रूपेण मन का स्थान हृदय है ।

तम का द्रव्यत्व खण्डन

कुछ आचार्यों का मत है कि जिस प्रकार पृथ्वी आदि नी द्रव्य माने गए हैं उसी प्रकार तम (अंधकार) को भी इसका द्रव्य मान लेना चाहिये। क्योंकि द्रव्य का जो लक्षण बतलाया गया है वह इसमें पूर्णतः चटित हो जाता है। पूर्वोक्त द्रव्य लक्षण के अनुसार जो गुण और कर्म का आशय होता है तथा जो गुण और कर्म का सम्वासी कारण होता है वह द्रव्य कहलाता है। द्रव्य का यह लक्षण तम में पूर्णतः प्रतिचटित होता है। क्योंकि नील समश्चित इस वाक्य में तम का नीलत्व (रूपत्व वर्ण) उसका गुण है तथा चलन रूप क्रिया उसका कर्म है। तम में गुण और कर्म दोनों होने से वह भी एक स्वतन्त्र द्रव्य है। पूर्वोक्त नी द्रव्यों में से किसी में भी इसका (अन्तर्भाव) नहीं किया जा सकता। यथा—(१) पृथ्वी में इसका अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता। क्योंकि पृथ्वी की भाँति इसमें न तो गन्ध है और न ही इसमें स्पर्श है। अतः गन्धानाद्य एव स्पर्शाभाव होने से यह पृथ्वी नहीं हो सकता।

(२) जल में इसका अन्तर्भाव सम्भव नहीं है। जल में जिस प्रकार रस तीव्र स्पर्श एव युक्त स्पर्श पाया जाता है उसी प्रकार इसमें इन गुणों का अभाव होने से जलान्तर्गत भी इसे नहीं माना जा सकता।

(३) तेज में इसका अन्तर्भाव नहीं क्योंकि तेज में उष्ण स्पर्श एव भास्वर स्वरूप होता है। किन्तु तम में इसका अभाव होने से इसे तेज या तेजोऽन्तर्गत भी नहीं मान सकते।

(४) वायु में इसका अन्तर्भाव सम्भव नहीं है। क्योंकि वायु का प्रत्यात्मनिष्ठ गुण स्पर्श है। इसके अतिरिक्त सदा घटितत्व भी उसका गुण है। तम में इन दोनों गुणों का सर्वथा अभाव है। अतः वायु के अन्तर्गत इसे नहीं माना जा सकता।

(५) आकाश विरोधी गुणधर्मी होने के कारण तम को आकाश के अन्तर्गत भी नहीं माना जा सकता। क्योंकि आकाश एक रूप विहीन द्रव्य है जबकि तम एक रूपी द्रव्य है। इसके अतिरिक्त आकाश एक व्यापक द्रव्य है, जबकि तम व्यापक नहीं है। अतः आकाश में इसका अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता।

(६) अन्य आत्मा मत काज और विज्ञा में इसका अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता। क्योंकि ये आदौ द्रव्य भी रूप विहीन हैं। इनके विपरीत तम में रूप गुण का सद्भाव है। इस प्रकार उपर्युक्त नी द्रव्यों में तम का अन्तर्भाव नहीं होने से इसे एक अतिरिक्त स्वतन्त्र इसका द्रव्य मानना चाहिये।

आचार्यों ने तम के द्रव्यत्व का खण्डन करते हुए तमपुंज का तम का उत्तर निम्न प्रकार से दिया है—तम कोई द्रव्य नहीं हो सकता। क्योंकि उसमें द्रव्यत्व का

अभाव है। तब कोई द्रव्य नहीं है वह तो प्रकाश का अभाव मात्र है। यदि यह कहा जाय कि तम का अभाव ही प्रकाश है तो यह कहना अनुचित युक्त है। क्योंकि प्रकाश तैज रूप है। तेज का अनुभव स्पष्ट है। यह वस्तु एव त्वन् इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य है। तेज के ग्रहण पचन आदि कर्म प्रत्यक्ष सिद्ध हैं। इसके विपरीत तम वस्तु इन्द्रिय के मातृ के द्वारा ग्राह्य है। तम की गतिमान (चलन) क्रिया का निराकरण करते हुए ग्रहण कणाद ने कहा है कि तम स्वतः कभी नहीं चलता। तेज को आवृत करने वाला कोई द्रव्य जब चलता है तब हमें यह प्रतीति होती है कि छाया चल रही है। वस्तुतः यदि छाया की नहीं अपितु जिस द्रव्य की वह छाया है उस द्रव्य की गति होती है। तम में गति की जो प्रतीति होती है वह भ्रम मात्र है। अतः समाश्रित कोई कर्म नहीं है।

दूसरी बात यह है कि तम जब चक्ष इन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य है तो इसे रूपवान् द्रव्य माना जा सकता है। क्योंकि चक्ष इन्द्रिय के द्वारा केवल रूपवान् द्रव्य का ग्रहण होता है। इसके समाधान में कहा गया है कि चक्ष इन्द्रिय रूपवान् द्रव्य का ही ग्रहण केवल प्रकाश की उपस्थिति में ही करती है। यदि तम वस्तुतः रूपवान् द्रव्य है तो प्रकाश की उपस्थिति में भी उसका ग्रहण या ज्ञान होना चाहिए किन्तु ऐसा नहीं होता। प्रकाश की उपस्थिति में तत्काल तम का विनाश या अभाव हो जाता है। अतः इसे रूपवान् द्रव्य भी नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त तम में नीलत्व (कृष्णत्व) वर्ण की प्रतीति के कारण यह रूप विहीन द्रव्य भी नहीं माना जा सकता। ऐसी स्थिति में तेज (प्रकाश) का अभाव मात्र ही तम मानना उपयुक्त है। वस्तुतः तम में नील (कृष्ण) रूप एव चलन क्रिया का ज्ञान भ्रान्ति मात्र है। वास्तविक रूप से तो केवल दीपक की अपसरण क्रिया के कारण ही तम की चलन क्रिया का भान होता है। अतः तम स्वतन्त्र अस्तित्ववान् नवम द्रव्य नहीं हो सकता। प्रस्तुत प्रसंग में न्याय भुक्तावलि का निम्न उद्धरण दृष्टव्य है—

आवश्यकतेऽभावेनैवोपपत्तौ द्रव्यान्तरकल्पनायाः अन्याय्यत्वात् । रूपवत्ता प्रतीतिस्तु भ्रमरूपा कर्मवत्ताप्रतीतिरप्यालोकापसरणीयाधिकी आन्तिरेव । तमसोऽति रिक्तद्रव्यत्वेऽनन्तावयवादि कल्पनागौरव च त्वम् ।

—न्यायभक्तावलि ४

तृतीय अध्याय

गुण निरूपण

द्रव्य वर्णन के प्रस्ताव गुण का वर्णन किया जा रहा है। गुण का परिमाण पदार्थ के अन्तर्गत किया गया है। अर्थात् गुण की एक पदार्थ है। द्रव्य के पश्चात् गुण का वर्णन उसके महत्व के कारण किया जा रहा है। गुण सामान्यतः द्रव्य का उपकरण माना जाता है। अर्थात् गुण के अभाव में द्रव्य का अस्तित्व ही संभव नहीं है। प्रत्येक द्रव्य में कोई न कोई गुण अवश्य ही विद्यमान रहता है। जब द्रव्य के अस्तित्व के लिए तदन्तर्गत स्थित गुण का विशेष महत्व है। द्रव्य और गुण में दोनो यद्यपि भिन्न भिन्न पदार्थ हैं तथापि दोनों के पारस्परिक सम्बन्ध के कारण ही दोनों का अस्तित्व विद्यमान रहता है। अर्थात् दोनों ही पदार्थ अपनी सत्ता के लिए एक दूसरे की अपेक्षा रखते हैं। द्रव्य से पृथक् हुए गुण का कुछ भी अस्तित्व नहीं रहता। उसकी अनुभूति प्रव्याप्ति होने पर ही होती है। इसी भाँति द्रव्य का अस्तित्व भी बिना गुण के नहीं रहता। अर्थात् द्रव्य के अस्तित्व के लिए गुण का समोपनिर्गत अपेक्षित है।

द्रव्य और गुण परस्पर आधार-आधेय भाव अथवा आश्रय-आश्रयी भाव से स्थित रहते हैं। गुण सदा द्रव्य के आश्रित होकर रहता है। जब द्रव्य आधार या आश्रय होता है तथा गुण आधेय या आश्रयी होता है। गुण हमेशा द्रव्य की विशेषता बतलाने वाला होता है। अर्थात् वह विशेषण भी कहलाता है। गुण द्रव्य के आश्रित होकर रहता है। जब द्रव्य प्रधान होता है और गुण अप्रधान। जो दूसरों का आश्रय तथा कर्ता होता है वह प्रधान या मुख्य होता है और जो आश्रयित उपकरण या विशेषण होता है वह अप्रधान आश्रित होता है। अस्तित्व प्रकरण का अभिप्रेत पदार्थ गुण अन्तर्गत (द्रव्यस्थित) उपकरण तथा द्रव्य की विशेषता का प्रतिपादक होता है, अर्थात् वह प्रधान होता है और जीव जीव के कारण उसकी सत्ता संसार है। इस प्रकार गुण की सत्ता सदा प्रतीत होती है जो अपने भाव में उपयोगी साधन गुण पर निर्भर है। अपनी द्रव्य विशेषताओं के महत्व के कारण गुण का अन्तर्गत निरूपण अन्य पदार्थ में नहीं किया जा सकता। अर्थात् जो एक स्वतन्त्र पदार्थ माना जाता है।

गुण का लक्षण

समवायी तु निष्कषेष्ट कारण गुण । —वरक संहिता सूत्रस्थान १/५१
अथ द्रव्याभित्ता श्रेया निग या निष्क्रिया गुणा । —कारिकावलि ।
'द्रव्यान्वयगुणवत्तन्' सयोगविभागेऽप्यकारणजनयेन इति गुणसामान्यम् +
—बशेष्क रूपण १/१/१६

गुणत्वजातिवत्त्वमिति गुणसामान्यलक्षणम् । —प्रशस्तपाद
विद्वलक्षण गथा । —रस बशेष्क सूत्र १/१६

गुण सम्बन्धी उपयुक्त परिभाषाओं में आचार्यों ने स्वकीय दृष्टिकोण के अनुसार भिन्न भिन्न प्रकार से गुण का लक्षण कहा है। इन लक्षणों में यद्यपि विशेष अन्तर नहीं है किन्तु फिर भी कुछ भिन्नता अवश्य है।

गुण के उपयुक्त लक्षण के अनुसार जो द्रव्य में समवाय सम्बन्ध (नित्य सम्बन्ध) से रहता हो चेष्टा रहित हो स्वयं भी चेष्टा (क्रिया या कम) रूप न हो स्वयं निगुण (गुण रहित) हो तथा स्वसमान गणान्तर (अन्य गुण) की उत्पत्ति में कारणभूत हो वह गुण कहलाता है। अभिप्राय यह है कि जो द्रव्य में आश्रय करके रहता (द्रव्याश्रयी) हो गुण रहित हो कम रहित या कम से भिन्न हो और जो स्वसमान गणान्तर की उत्पत्ति में असमवायी कारण हो उसे गुण कहते हैं।

उपयुक्त प्रकार से गुण का जो लक्षण प्रतिपादित किया गया है उससे प्रत्येक पद सकारण अपेक्षित एवं महत्वपूर्ण है। क्योंकि जिस प्रकार द्रव्य से गुण का नियम सम्बन्ध है उसी प्रकार द्रव्य से कम का भी नियम सम्बन्ध है। इसीलिए कर्म से भिन्न जो पदार्थ समवाय सम्बन्ध से द्रव्य में रहता हो वह गुण कहलाता है। किन्तु गुण की यह परिभाषा भी निर्दोष एवं समीचीन नहीं है। क्योंकि द्रव्य में द्रव्यत्व भी समवाय सम्बन्ध से रहता है और वह द्रव्यत्व कम से भिन्न भी है। अतः गुण की यह परिभाषा द्रव्य में भी सचटित हो जाने से अतिव्याप्ति दोष आ जाता है। इसलिये गुण की यह परिभाषा समुचित एवं उपयुक्त नहीं है।

गुण की सामान्य परिभाषा करने के लिये यह कहना पड़ेगा कि जो पदार्थ कर्म से भिन्न हो समवाय सम्बन्ध से द्रव्य में रहता हो तथा गुण और कर्म का आश्रय न हो वह गुण कहलाता है। इस प्रकार की परिभाषा करने पर गुण का लक्षण द्रव्य में अतिव्याप्त नहीं होता। क्योंकि द्रव्य तो मुख्य रूप से गुण और कर्म का ही आश्रय है। जबकि गुण स्वयं निगुण एवं कमरहित होता है। इसीलिए गुण के लक्षण में निष्क्रिया निगुणा गुणा कहा गया है।

किन्तु गुण का इस प्रकार का लक्षण करने पर भी यह लक्षण असमन्वय और विशेष में घटित हो जाता है। क्योंकि सामान्य और विशेष दोनों ही कर्मों से भिन्न हैं, दोनों ही गुण व कर्मों से रहित हैं तथा दोनों ही द्रव्य में लक्षणत्व सम्बन्ध से रहते हैं। अतः गुण का उपयुक्त लक्षण सामान्य विशेष के अतिरिक्त होने से निरुद्ध नहीं कहा जा सकता। गुण का निरुद्ध एवं सर्वमान्य लक्षण बनाने के लिये उसको परिभाषा निम्न प्रकार से करनी होगी—जो पदार्थ कम से भिन्न हो गुण और कर्म से रहित हो समवाय सम्बन्ध से द्रव्य में रहता हो तथा कर्म के प्रति असमवायि कारण हो अर्थात् स्वसमानगुणान्तर की वृद्धि करने वाला हो उसे गुण कहते हैं। गुण की उपयुक्त परिभाषा करने पर सामान्य और विशेष में गुण के लक्षण की अतिव्यपत्ति नहीं होती है। क्योंकि कारणत्व सामान्य-विशेष में नहीं होता है। अतः गुण का यह लक्षण पूर्यत निरुद्ध एवं परिपूर्ण है।

ऊपर कहा जा चुका है कि गुण एक स्वतन्त्र पदार्थ है। गुण के स्वतन्त्र पदार्थ होने का कारण यह है कि गुण का जो लक्षण बतलाया गया है वह लक्षण किसी अन्य में घटित नहीं होता। इसके अतिरिक्त गुण में स्वतन्त्र गणत्व जाति रहती है। गणत्व जाति वाला होने से गुण एक स्वतन्त्र पदार्थ है। जैसे द्रव्य में द्रव्यत्व जाति और कर्म में कर्मत्व जाति होती है उसी भाँति गुण में भी गुणत्व जाति होती है। गुणत्व जाति के बिना कोई पदार्थ गुण नहीं कहला सकता।

एक अन्य आचार्य ने गुण का लक्षण भिन्न प्रकार से किया है। उनके मतानुसार विचललक्षणा गुणः अर्थात् जिनका लक्षण विश्व रूप में हो। विश्व की भाँति फैले हुए विकीर्ण या भिन्न लक्षण बर्तित वाले पदार्थ को गुण कहते हैं। आचार्य भदन्त नागार्जुन के मतानुसार सत्सार में भिन्न भिन्न प्रकार के गुण विद्यमान रहते हैं। उन सत्त्व को एक श्रेणी में या एक लक्षण में बाँध कर रखना सम्भव नहीं है। भिन्न भिन्न गुण होने के कारण उनका लक्षण भी भिन्न भिन्न ही होगा। जैसे क्षीत-उष्ण आदि गुण स्पर्शान्द्रिय द्वारा ग्राह्य हैं स्थिच्छ और रुक्ष गुण बहुग्राह्य और स्पर्शान्द्रिय द्वारा ग्राह्य हैं। इस प्रकार समस्त गुण भिन्न भिन्न लक्षण वाले होने से उनका एक ऐसा लक्षण नहीं बन सकता जिससे सब गुणों का अन्तर्भाव होता है। अतः गुण विश्व लक्षण अर्थात् भिन्न भिन्न लक्षण वाले हैं। इसी कारण से उनका एतद्विध लक्षण किया गया है।

गुण—लक्षण का विमर्श करने के उपरान्त निष्कर्ष यह निकलता है कि जिसमें भिन्न बर्तते पाई जायें वह गुण कहलाता है —

१—द्रव्याश्रयी (द्रव्य के आश्रित) हो।

२—निर्गुण (गुण से रहित) हो।

- ३—निष्क्रिय (कर्म से रहित) हो ।
- ४—स्वयं कर्म रूप न हो ।
- ५—कार्य के प्रति असमवायि कारण अथवा स्वसमान गुणान्तर की उत्पत्ति करने वाला हो । संयोग विभाग में अनपेक्ष कारण नहीं ।
- ६—गुणत्व जाति वाला हो ।
- ७ उपयुक्त छ लक्षणी वाला गुण होता है ।

गण सख्या

आयुर्वेद में गुणों की सख्या इकतालीस स्वीकार की गई है । किंतु वैशेषिक मतानुसार केवल चौबीस गुण ही माने गए हैं । आयुर्वेद में जो ४१ गुण माने गये हैं उनको चार श्रेणी में विभक्त कर दिया गया है । यथा वशषिक गुण सामान्य गण तथा आध्यात्मिक या आत्म गण । पुन सामान्य गुण दो प्रकार के होते हैं—कमण्य सामान्य गुण (ये शारीर गुण भी कहलाते हैं) तथा परादि सामान्य गुण । इनमें वशषिक गण पांच कमण्य सामान्य गुण बीस आध्यात्मिक या आत्म गुण छह तथा परादि सामान्य गुण दस इस प्रकार कुल इकतालीस गुण होते हैं ।

कुछ आचार्यों ने गुणों की सख्या छियालीस मानी है । वे उपयुक्त ४१ गुणों के अतिरिक्त ५ अन्य गुणों को और मानते हैं । इसमें से तीन महागुण होते हैं और दो निमित्त गण होते हैं ।

आयुर्वेदोक्त ४१ गुण निम्न प्रकार हैं—

सार्था गुर्वादयो बुद्धि प्रयत्नान्ता परादय ।

गुणा प्रोक्ता ————— ॥—चरक संहिता सत्र स्थान १।४६

अथ—पाँचो इन्द्रियों के अथ (विषय) अर्थात् शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध इन पांच को वशषिक गुण कहा गया है । क्योंकि ये प्रत्येक महाभूत के अपने विशेष गुण हैं । एक महाभूत के गुण अन्य महाभूतों में भी उपलब्ध होते हैं । वे भूतान्तरानु प्रवेश से (अन्य महाभूतों के संयोगवशात्) आते हैं । गरु-लघु शीत-उष्ण स्निग्ध रूक्ष म-द-तीक्ष्ण स्थिर-सर मुदु कठिन बिशद पिच्छिल श्लक्ष्ण-खर स्थूल-सूक्ष्म साम्प्रद्रव ये २ गुण कमण्य सामान्य गण कहलाते हैं । आचार्य श्री गंगाधर जी ने इन्हें शारीर गुण की संज्ञा दी है । शरीर में इन गणों के आधार पर ही काम होता है अर्थात् शरीर में द्रव्य का प्रयोग करने के पश्चात् सूक्ष्म से सूक्ष्म जितनी भी क्रियाएँ होती हैं व सब इन गणों पर ही आधारित रहती हैं अतः इन्हें कमण्य गुण कहा जाता है । ये गुण सामान्यतया पृथिव्यादि महाभूतों में कतमान रहते हैं अतः इन्हें सामान्य गुण भी कहा जाता है । शरीर के लिए विषयगत इन्हीं गुणों की उपयोगिता होने से इन्हें शारीर गुण भी कहा जाता है । बुद्धि (ज्ञान) जिसके अन्तर्गत स्मृति चेतना

धृति अहंकार आदि आत्मा के गुणों का भी समावेश है अर्थात् बुद्धि शब्द से स्मृति आदि इन गुणों का भी ग्रहण कर लेना चाहिए इच्छा द्वेष सुख दुःख और प्रयत्न ये छह आत्मा के विशेष गुण हमें से आध्यात्मिक या आत्म गुण कहलाते हैं। परत्वादि दस गुण भी सामान्य गुण ही कहलाते हैं। इन्हें साधारण गुण भी कहा जाता है। ये गुण मुख्यतः द्रव्य के आध्यात्मिक न होकर बाह्य होते हैं। अतः इनकी साधारण संज्ञा है। परत्वादि दस गुण निम्न हैं—परत्व अपरत्व युक्ति सख्या सयोग विभाग पञ्चकत्व परिमाण सस्कार और अभ्यास। इस प्रकार कुल ४१ गुण होते हैं। इन ४१ गुणों में से गुर्वादि द्रव्यान्त २ गुणों का उपयोग आयुर्वेद में मुख्य रूप से होता है।

अब आचार्यों ने इन ४१ गुणों के अतिरिक्त पांच और भी गुणों को माना है जिससे गुणों की कुल संख्या ४६ हो जाती है। अतिरिक्त ५ गुणों में सत्त्व रज और तम ये तीन महागुण होते हैं जैसा कि बाग्यभट्ट ने बतलाया है—

सत्त्वरजस्तमवचेति त्रयो प्रोक्ता महा गुणा । —अष्टांग सप्रह सूत्रस्थान १

इनके अतिरिक्त धर्म और अधर्म ये दो गुण और होते हैं जो त्रियम्बक मानुष और देवयोनि में आत्मा के परिभ्रमण में निमित्त बनते हैं। अतः ये निमित्त गुण कहलाते हैं।

आयुर्वेद में इन पांचों गुणों की विशेष उपयोगिता नहीं होने से गुण गणना में इनका परिगणन नहीं किया गया।

वैशेषिक मतानुसार गुणों की संख्या २४ मानी गई है। उन्होंने अन्य गुणों का समावेश इन्हीं २४ गुणों में कर लिया है। वैशेषिक मत समस्त २४ गुण निम्न लिखित होते हैं—रूप रस गन्ध स्पृश सख्या परिमाण पञ्चकत्व सयोग विभाग परत्व अपरत्व बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न द्रवत्व गुस्त्व स्नेह, सस्कार धर्म अधर्म और शब्द। यहाँ यह स्मरणীয় है कि कारिकावलि में धर्म और अधर्म गुण के लिए अदृष्ट शब्द का प्रयोग किया गया है। अतः अदृष्ट शब्द से धर्म और अधर्म दोनों ही गुणों का ग्रहण कर लेना चाहिये। यहाँ पर ध्यान रखना चाहिये कि इन चतुर्विंशति गुणों का उल्लेख वैशेषिक दशन के मतानुसार किया गया है। अर्थात् वैशेषिक दर्शन के मतानुयायी केवल २४ गुणों को ही मानते हैं किन्तु इसके पहले गुण संख्या प्रकरण के प्रारम्भ में गुणों का जो अंश विभाजन किया गया है और उसमें बिना पांच वैशेषिक गुणों का निर्देश किया गया है वे इन गुणों से भिन्न हैं। अर्थात् पांच महाभूतों के विशेष गुण होने से उन्हें वैशेषिक गुण की संज्ञा दी गई है।

वैशेषिक गुण

इनकी संख्या पांच होती है। ये पांच गुण पांचो महाभूतों के होते हैं। अत्येक महाभूत का पृथक् पृथक् विशेष गुण होता है। अतः इन्हें वैशेषिक गुण कहा जाता है। यथा—

महाभूतानि च वायुरग्निराप सतिस्त्वय ।

शब्द स्पशश्च रूप च रसो गन्धश्च तद्गुणाः ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १।२७

अर्था शब्दादयो ज्ञेया गोचरा विषया गुणाः ।

—चरक संहिता शारीरस्थान १।३१

पञ्चेन्द्रियार्थाः—शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान १३१

पाँच महाभूत आकाश वायु अग्नि जल पृथ्वी होते हैं। इनके विशेष गुण क्रमशः शब्द स्पश रूप रस और गन्ध होते हैं। अर्थात् आकाश महाभूत का विशेष गुण शब्द वायु महाभूत का विशेष गुण स्पर्श अग्नि महाभूत का विशेष गुण रूप जल महाभूत का विशेष गुण रस और पृथ्वी महाभूत का विशेष गुण गन्ध होता है। इन विशेष गुणों का ग्रहण एक एक ज्ञानेन्द्रिय के द्वारा होता है। अतः ये इन्द्रिया यथा इन्द्रियो के विषय भी कहलाते हैं। जिस ज्ञानेन्द्रिय में जिस महाभूत की अधिकता होती है वह ज्ञानेन्द्रिय उसी महाभूत के विशेष गुण का ग्रहण करती है। जैसे आकाशीय होने से श्रोत्र इन्द्रिय के द्वारा केवल शब्द गुण का ग्रहण होता है वायव्य होने से स्पर्शनेन्द्रिय के द्वारा केवल स्पर्श गुण का ग्रहण होता है आग्नेय होने से चक्षु के द्वारा केवल रूप गुण का ग्रहण होता है जलीय होने से रसनेन्द्रिय के द्वारा केवल रस गुण का ग्रहण होता है और पृथ्वी होने से घ्राणन्द्रिय के द्वारा केवल गन्ध गुण का ग्रहण होता है। इस प्रकार महाभूतों के विशेष गुण का ग्रहण या ज्ञान नियत इन्द्रियो के द्वारा होता है। इन्हें अर्थ विषय ज्ञेय और गोचर सत्ता के द्वारा भी व्यवहृत किया जाता है।

इन पाँचों वैशेषिक गुणों का स्वतन्त्र उल्लेख वैशेषिक दशनोक्त चतुर्विंशति गुणों में भी किया गया है। अर्थात् इनकी स्वतन्त्र सत्ता होने से किसी अन्य गुण में इनका या इनमें से किसी एक का भी अन्तर्भाव नहीं किया गया है।

कर्मण्य सामान्य गुण

आयुर्वेद में इन गुणों की विशेष उपयोगिता है। उन्हें कर्मण्य गुण कहने का कारण यह है कि शरीर में जब किसी द्रव्य का प्रयोग किया जाता है तो उसके द्वारा शरीर में किसी न किसी प्रकार का कर्म अवश्य होता है। वह कर्म पूणतः गुण पर आधारित रहता है। अर्थात् द्रव्य में जिस प्रकार का गुण होता है उसी प्रकार के कर्म का सम्पादन होता है। यथा स्निग्ध द्रव्य कृतादि के प्रयोग से उसके स्नेह गुण के कारण शरीर में स्नेहन कर्म होता है। इसी भाँति अन्य गुणों के विनाश में भी सत्सत्ता प्रसिद्धि है।

इन कर्मण्य गुणों को शरीर गुणों की सहायी भी दी गई है। अतः कविराज गणधर जी का मत है।

इन गुणों की संख्या २ होती है। यथा—

गुर्वादिमस्तुगुरु लघुशीतोष्णस्निग्धरक्तमन्दतीक्ष्णस्थिरसारमृदुकठिनविशदपिच्छलश्लक्ष्णखरस्थूलसूक्ष्मसान्द्रद्रव्यविशति । एते च सामान्यगुणा बुद्धिग्यादीनां साधनरक्षणवत् ।

—चक्रपाणि

अर्थात् गुरु लघु शीत-उष्ण स्निग्ध रक्त मन्द-तीक्ष्ण स्थिर-सार मृदु-कठिन विशद पिच्छल श्लक्ष्ण-खर स्थूल-सूक्ष्म सान्द्र-द्रव्य ये बीस गुण होते हैं। पृथ्वी आदि में ये सामान्यत रहते हैं अतः इन्हें सामान्य गुण कहा जाता है। इन गुणों के आधार पर ही शरीर में क्रिया होती है। अतः ये कर्मण्य सामान्य गुण कहलाते हैं।

रस वैशेषिक सूत्र में आचार्य भदन्त नागाजु न ने कर्मण्य गुणों की संख्या केवल दस बतलाई है। यथा— शीतोष्ण स्निग्ध रक्त विशद पिच्छल-मृदु-तीक्ष्ण गुणा कर्मण्य । बतलाया गया है कि चिकित्सा कर्म में इन गुणों की विशेष उपयोगिता होने के कारण इन्हे कर्मण्य गुण कहा गया है। किन्तु अथ दस गुण जिनका परिगणन यहाँ नहीं किया गया है चिकित्सा कर्म में उपयोगी होते हैं। अतः उनका भी ग्रहण कर लेना चाहिए। आयुर्वेद में कर्मण्य गुण २ ही माने गए हैं। जैसा कि चक्रपाणि दत्त के उपयुक्त वचन से एवं अष्टांग हृदय के निम्न वचन से स्पष्ट है—

गुरु-मन्द हम स्निग्ध-श्लक्ष्ण-सान्द्र-मृदु स्थिरा ।

गुणा सप्तदशविशदा विनति सविपर्यया ॥ —अष्टांग हृदय सूत्रस्थान

ऊपर जिन गुरु आदि बीस गुणों का उल्लेख किया गया है चिकित्सा कर्म में इन गुणों की ही अधिक उपयोगिता है। यद्यपि गुरु आदि शब्द का व्यवहार सामान्यतः द्रव्यों के विशेषण के रूप में किया जाता है। जैसे अमुक द्रव्य गुरु है अमुक द्रव्य लघु है आदि। किन्तु गुणों के प्रसंग में इन्हे भाव वाचक समझना चाहिए। अर्थात् गुरु शब्द से गहरा या गौरव लघु से लघुता या लाघव स्निग्ध से स्निग्धता आदि का ग्रहण करना चाहिए। जैसा कि आचार्य चक्रपाणि दत्त का अभिमत है—

रक्षाधपो भावप्रधाना तेन रक्षात्वाद्यौ गुणा भवन्त्या ।

विभिन्न द्रव्यों में रक्षात्व आदि जो गुण होते हैं उन्हीं के आधार पर शरीर में विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ होती हैं। उन क्रियाओं को देखकर ही गुण के विषय में अनुमान लगाया जाता है कि अमुक गुण के कारण शरीर में अमुक प्रकार की क्रिया हुई। अतः गुण के अस्तित्व का अनुमान संज्ञानित कर्म के आधार पर होने का प्रमाण शास्त्री में भी उपलब्ध होता है। जैसा कि सुअस्त के निम्न वचन से स्पष्ट है—

कर्मविस्वनुमीयन्ते नानात्रय्याऽथवा गुणा ।

—सम्मत संहिता सूत्रस्थान ४६/११४

इसका अभिप्राय यह है कि सामान्य व्यवहार में जिन द्रव्यों को गुरु(भारी) लघु (हल्का) स्निग्ध (चिकना) आदि कहा जाता है आयुर्वेदीय द्रव्य गुण शास्त्र के अनुसार उनको गुरु लघु आदि नहीं माना गया है किन्तु द्रव्यों के सेवन के पश्चात् शरीर में जाकर ये गण गौरव (गुरुता) लाघव (लघुता) आदि भावों को उत्पन्न करते हैं । अतः इस आधार पर इनमें गुरु लघु आदि का अनुमान किया जाता है ।

गुरु-लघ आदि गण द्रव्यों में कभी स्वाभावतः ही होते हैं । यथा माष (उड़द) में जो गुरुता होती है वह स्वभाव सिद्ध है । ऐसे द्रव्यों को प्रकृति-गुरु कहते हैं । ये गुण कभी सस्कार वश भी द्रव्य में समुत्पन्न हो जाते हैं—अर्थात् द्रव्यों को सेवन योग्य बनाने के लिए जो पाक आदि प्रक्रियाएँ की जाती हैं उन प्रक्रियाओं के परिणाम स्वरूप गुणों की उत्पत्ति या न्यूनाधिकता होती रहती है । सस्कार प्रायः गुणान्तराधान के लिए ही किया जाता है । कहा भी है—सकारो हि गुणान्तराधानमच्यते । जैसे अत्यधिक पाक करने से दूध गुरु हो जाता है खील के रूप में चावल हल्का और बमनहर हो जाता है । कभी कभी ये गुण मात्रा की न्यूनाधिकता से भी उत्पन्न हो जाते हैं । जैसे लघु गुणवाली वस्तु भी यदि अधिक मात्रा में सेवन की जाय तो गुरु हो जाती है और गुरु वस्तु भी मात्रावत सेवन करने से लघु सिद्ध होती है ।

आध्यात्मिक गुण

इनकी संख्या ६ होती है । यथा—बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष और प्रयत्न । आत्मा में इन गुणों की विशेष सन्निधि होने के कारण ये अध्यात्मिक गुण कहलाते हैं । इहे आमगुण भी कहा जाता है । यद्यपि स्मृति चेतना धृति अहंकार आदि गुण भी आत्मा के ही हाते हैं किन्तु ये बुद्धि की ही अवस्था विशेष होने के कारण इनका समावेश बुद्धि के अन्तर्गत ही कर लिया गया है । प्रकरणांतर से आत्मा के निम्नलिखित गुण भी बतलाए गए हैं—

इच्छा द्वेष सुख दुःख प्रयत्नश्चेतना धृति ।

बुद्धि स्मृत्यहंकारो लिङ्गानि परमात्मनः ॥

—अरक संहिता वारोह स्थान १/७१

अर्थात् इच्छा द्वेष सुख दुःख प्रयत्न चेतना धृति बुद्धि स्मृति और अहंकार ये आत्मा के लक्षण (गुण) हैं ।

आचार्य शिवदास सेन ने धृति चेतना स्मृति और अहंकार को बुद्धि के अन्तर्गत ही समाविष्ट कर लिया है । यथा— बुद्धि ज्ञानम अनेन च स्मृति-चेतना धृत्यहंकारादीनां बुद्धिविशेषाणां ग्रहणम् । अर्थात् अध्यात्म गुण सप्तह में जिन छह गुणों का

परिगणन किया गया है उनमें बुद्धि बाध से स्मृति चेतना स्मृति और अहंकार का भी ग्रहण कर लेना चाहिये । क्योंकि ये चारो गुण बुद्धि विशेष होने से इनका स्वतन्त्र परिगणन नहीं किया गया है ।

परादि सामान्य गुण

पर गुण है आदि में जिसके ऐसे परादि गुण हैं । इहे सामान्य गुण भी कहा जाता है । पूर्वोक्त कम्प्य सामान्य गुणों से सबका भिन्न होने के कारण इन परादि गुणों का स्वतन्त्र पाठ किया गया है । इसके अतिरिक्त गुर्वादि २ गुणों की अपेक्षा आयुवद में इनकी सख्या दस होती है । ये दस गुण निम्नलिखित हैं—

परापरत्वे युक्तिस्त्व सख्या संयोग एव च ।

विभागश्च पृथक्त्व परिमाणमयापि वा ॥

सत्कारोऽभ्यास इत्येते गुणा प्रोक्ता परादयः ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान २६/४७-४८

परब अपरब युक्ति सख्या संयोग विभाग पृथक्त्व परिमाण सत्कार और अभ्यास ये परादि सामान्य गुण कहलाते हैं ।

ये परादि दस गुण गुर्वादि गुणों की भाँति द्रव्यों के अन्त स्थित नहीं होते इनका प्रयोग बहिरंग के रूप में होता है । अतः ये साधारण गुण होते हैं और साधारण होने से इहे सामान्य गुण कहा जाता है । इन गुणों का ज्ञान प्राप्त कर लेने से चिकित्सा काय में सुविधा होती है अतः आयुवद में इन गुणों का वर्णन किया गया है ।

गुणों का परिचय

आयुर्वेद में गुणों की कुल सख्या ४१ बतलाई गई है । यहाँ उन्ही गुणों का विस्तृत परिचय दिया जा रहा है ।

वर्षाधिक गुण

सख्या में ये गुण ५ होते हैं । यथा शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध । इन गुणों का सामूहिक परिचय इसी गुण प्रकरण में पहले दिया जा चुका है । यहाँ उनका एकैकश विस्तृत वर्णन किया जा कहा है ।

शब्द

“अत्र निश्चयान्नो गुणः शब्दः ।

अत्रोच्चारणो गणः शब्दो ध्वनिर्वर्ण इति द्विधा ।

‘कार्यकारणोन्मेषविरोधी सवोमविभाग शब्दश्च प्रवेशवृत्तिः’ समानासमाना जातीय करण ।

आकाशादि बन्धुतिराकाशास्य गुणो भवः ॥

‘सम्बोद्धारणम्’ ओषध्याह्न शणिक ।

—प्रसस्तायाव

ओषोपलब्धिषु द्विनिघ्राह्य प्रयोगनामिच्छसति आकाशदेशः शब्द ।

—महाभाष्य

जिस गुण का ग्रहण ओषधियों के द्वारा होता है वह शब्द कहलाता है । यह शब्द आकाश महाभूत का विशेष गुण है । ओषधियों द्वारा आकाश महाभूत प्रधान होती है अतः ग्रहण केवल शब्द का ही ग्रहण करती है अन्य का नहीं । इसी भाँति शब्द का ज्ञान भी अन्य किसी इन्द्रिय के द्वारा नहीं होता । क्योंकि अन्य इन्द्रियों में आकाश महाभूत की प्रधानता नहीं होती । यह शब्द शणिक होता है । काय-कारण दोनों का विरोधी है । यह संयोग और विभाग तथा शब्द से उत्पन्न होने वाला है एक देश में रहने वाला अर्थात् अव्याप्त वृत्ति वाला होता है । भूतान्तरानुप्रवेश होने के कारण यह पाचो महाभूतों में सामान्यतः पाया जाता है ।

महाभाष्य के अनुसार शब्द उसे कहते हैं जो कान से सुना जाय बुद्धि जिसका भली भाँति ग्रहण करे वाणी के द्वारा बोलने से (प्रयोग करने) से जो जाना जाय तथा आकाश जिसका स्थान हो ।

उत्पत्ति और भेद

संयोगाद्विभागच्छब्दाच्च शब्दनिवृत्तिः ।

तत्र वर्णलक्षणस्योत्पत्तिः—आत्ममनस संयोगात् स्मृत्यपेक्षाद्वर्णोच्चारणेच्छा तदनन्तरं प्रयत्नस्तमपेक्षमाणान्तरायासयोगाद्वायौ कर्म आधत्ते स ओर्ध्वं गच्छन् कण्ठा बीजमभिहन्ति ततः स्थानवायसंयोगापेक्षमाणात् स्थानाकाशसंयोगात् वर्णोत्पत्तिः ।

अवगलनस्योपि भेरीदण्डसंयोगापेक्षाद भेरीकाशसंयोगादुत्पद्यते । वणुपक्ष विभागात् वण्वाकाशविभागाच्च शब्दाच्च संयोगविभागनिवृत्त्याव बीजसन्तानवच्छेदसन्तान इत्येव सन्तानेन ओषधप्रवेशभागतस्य ग्रहण नास्ति परिशेषात् सन्तानसिद्धिरिति ।

—प्रसस्तायाव

अर्थात् संयोग विभाग और शब्द से शब्द की उत्पत्ति होती है । भेरी दण्ड आदि के संयोग वेणु-मर्द (बास की गाँठ) का विभाग तथा बीचीतरंग न्याय के द्वारा शब्द से शब्द की उत्पत्ति होती है । इनमें वर्ण लक्षणात्मक (अकरादि तथा कवर्गादि) शब्द की उत्पत्ति निम्न प्रकार से होती है—आत्मा और मन के संयोग से स्मृति की अपेक्षा पूर्वक वण के उच्चारण की इच्छा होती है । तत्पश्चात् प्रयत्न आरम्भ होता है । इस प्रयत्न की अपेक्षा से आत्मा और वायु का संयोग होने से वायु में कर्म की उत्पत्ति होती

है तब वायु ऊपर की ओर जाता हुआ कण्ट (स्वरक्षेत्र) आदि प्रदेश को आहत करता है, जिससे फलस्वरूप स्वामीय वायु के संयोग से वर्णोत्पत्ति होती है ।

अव्य अवर्ण (ध्वनि) लक्षणात्मक शब्द भेरी (वक्त्रध्वन्य) और वण्ट के संयोग से तथा भेरी आकाश के संयोग से उत्पन्न होता है । वण्ट पद के विभाग से तथा वण्ट आकाश के विभाग से शब्द की उत्पत्ति होती है । एतद्विध संयोग तथा विभाग से समुत्पन्न हुआ शब्द बीचोतरम न्याय से श्रोत्रन्द्रिय के द्वारा ग्रहण किया जाता है । क्योंकि शब्द स्वयं श्रोत्र प्रदेश में नहीं जाता और न श्रोत्र ही शब्द के पास आता है अपितु बीचोतरम न्याय से श्रोत्र के द्वारा शब्द का ग्रहण होता है । जिस प्रकार एक तरंग से दूसरी तरंग की दूसरी से तीसरी तरंग की तीसरी से चौथी तरंग की अर्थात् एक तरंग से उत्तरोत्तर तरंग की उत्पत्ति होती है उसी भाँति आकाश प्रदेश में समुत्पन्न हुए शब्द की क्रमिक तरंगों द्वारा प्रवृत्ति होती है जिससे श्रोत्रन्द्रिय को शब्दज्ञान होता है । यही बीचो तरंग न्याय कहलाता है ।

शब्द सामान्यतः दो प्रकार का होता है—वण लक्षणात्मक और ध्वनि लक्षणात्मक । इसमें वर्ण लक्षणात्मक शब्द कवर्ग चवर्ग आदि पाँच वर्णों वाला होता है । ध्वनिलक्षणात्मक शब्द स्वर प्रधान होता है । इसमें अकारादि स्वरों का समावेश रहता है तथा शब्द मृदंग भेरी मोटर आदि के स्वर (वर्ण रहित) शब्द इसके अन्तर्गत जाने जाते हैं । इन्हे अवण लक्षणात्मक शब्द भी कहा जाता है ।

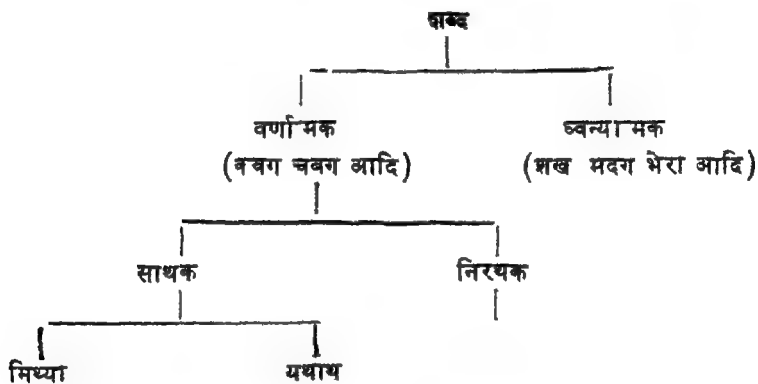
वर्णमय शब्द पुनः दो प्रकार के होते हैं—साधक और निरर्थक । साधक शब्द राम नदी वृक्ष पर्वत वाराणसी आदि सत्त्वा रूप में तथा अस्ति भवति पचति गच्छति आदि क्रिया रूप में होता है । ये शब्द अथ विशेष का ज्ञान कराते हैं । अतः अथयुक्त होने से साधक कहलाते हैं । निरर्थक शब्द वे होते हैं जिनसे किसी अथ विशेष का बोध नहीं होता या जो अर्थरहित होते हैं । जैसे दैनिक व्यवहार में प्रयुक्त होने वाले खाना पाना गन्ध वायु रोटी ओटी आदि । इनमें खाना वायु ओटी आदि ऐसे शब्द हैं जो अथ शून्य है अर्थात् उन शब्दों से किसी अथ विशेष का बोध नहीं होता । व्याकरण के नियम के अनुसार निरर्थक शब्द पद नहीं बन सकते और उनके समूह से न वाक्य रचना ही सम्भव है ।

साधक शब्द पुनः दो प्रकार के होते हैं—मिथ्या और यथार्थ । मिथ्या शब्द अस्त्वापूर्व, अज्ञान युक्त असत्य भावधायक शब्दों के रूप में मिथ्या ज्ञान युक्त, निरर्थक या तथ्य हीन तथा अव्यक्ति युक्त होते हैं । ऐसे शब्द अस्तुत्यो का सही मार्ग ज्ञान एक सम्बन्ध ज्ञानोपलब्धि कराने से असम्भव रहते हैं, अतः उन्हें प्रमाण स्वरूप नहीं माना जाता ।

इसके विपरीत यथार्थ शब्द प्रमाण की कोटि में लिये जाते हैं। यथाय शब्दों में ही सम्यक ज्ञान की निधि का सचय रहता है। निर्मल ज्ञान से युक्त आप्त पुरुषों द्वारा जिन वचनों या शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे ही यथाय शब्द कहलाते हैं।

आप्त वाक्य प्रमाणम् के अनुसार आप्त पुरुष जिन वाक्यों का प्रयोग करते हैं वे वाक्य शब्द समूह से निर्मित होते हैं वे शब्द यथाय होते हैं अतः वे प्रमाण स्वरूप होते हैं। उन यथार्थ शब्दों से जो ज्ञान समुत्पन्न होता है वह सम्यक ज्ञान कहलाता है और वही सम्यक ज्ञान प्रमाण होता है।

इस प्रकार शब्द के उपयुक्त भेद होते हैं। शब्द के उपयुक्त भेदों को निम्न तालिका के द्वारा सरलता पूर्वक ससज्जा जा सकता है—



स्पष्ट निरूपण

स्पष्टस्त्वगिन्द्रियप्राप्त वायोर्वैशेषिको गुणः ।

अन्योन्यशीतशीतोष्णकाठिन्यादिप्रभेदवान् ॥

स्पष्टस्त्वगिन्द्रियप्राप्त क्लिप्तकज्ज्वलनपवनवृत्ति त्वग् सहकारी रूपानुविधायी शीतोष्णानुष्णशीतभेदात् त्रिविधः ।

—प्रसस्तपाद

‘त्वगिन्द्रियमात्र प्राप्नोति गुणं स्पर्शं ।

अर्थात् केवल स्पष्टानेन्द्रिय (त्वचा) के द्वारा जिस गुण का ज्ञान होता है वह स्पर्श कहलाता है। यह स्पष्ट वायु महाभूत का विशेष गुण होता है। त्वगिन्द्रिय में वायु महाभूत की प्रधानता रहती है। अतः उसके द्वारा केवल स्पष्ट का ही ग्रहण होता है अन्य गुण का नहीं। इसी भाँति स्पर्श गुण का ज्ञान केवल त्वगिन्द्रिय के द्वारा होता है अन्य इन्द्रिय के द्वारा नहीं। सामान्यतः स्पष्ट गुण वायु अग्नि जल और पृथ्वी में होता है अन्य में नहीं। यह बोधगम्य एव रूपानुविधायी होता है।

स्पर्श गुण के उपर्युक्त लक्षण में त्वचा मात्र है न कह कर यदि ऐसा कहा जाय कि त्वचा के द्वारा जिस गुण का ज्ञान होता है वह स्पर्श कहलाता है तो संख्या और संयोग गुण का भी त्वचा एवं नेत्र के द्वारा ग्रहण होता है इससे संख्या और संयोग में भी स्पर्श का लक्षण अतिव्याप्त हो जाता है। अतः संख्या एवं संयोग गुण में अति व्याप्ति वारणाय 'मात्र' शब्द का प्रयोग किया गया। इसी प्रकार यदि गुण पद का प्रयोग नहीं किया जाता तो त्वचा मात्र द्वारा स्पर्शत्व जाति में अतिव्याप्ति होती है अतः उसके वारणाय गुण पद का तथा रूपादि गुणों में अतिव्याप्ति के वारणाय 'त्वग्निन्द्रियामत्रप्राप्त्य' पद का सन्निवेश किया गया।

स्पर्श तीन प्रकार का होता है—उष्ण शीत और अनुष्णशीत। अग्नि में उष्ण स्पर्श जल में शीत स्पर्श और पृथ्वी तथा वायु में अनुष्णशीत स्पर्श रहता है। इस प्रकार पृथ्वी जल तेज और वायु त्रिविध रूप स्पर्श के आधार हैं।

रूप निरूपण

चक्षुःमात्रप्राप्तो गुणो रूपम्

—तर्क सप्रह

तत्र रूपं चक्षुःप्राप्तम् । पृथिव्यवकाज्जलनवृत्ति द्रव्याद्यप्यलम्भक नयनसहकारि शुक्लाद्यनेकप्रकार सलिलादिपरमाणु नित्य पार्थिवपरमाणुज्वलितसंयोगविरोधि सव कायद्रव्येषु कारणगुणपूर्वकमाश्रयविनाशादेव विनश्यति ।

—प्रशस्तप

रूपं चक्षुःमात्रप्राप्तं तेजसस्तु गुणं स्मृतम् ।

तत्त्व सप्तविधं नील पीतं रक्तादि ज्ञेयम् ॥

अथ—जिस गुण का ग्रहण केवल चक्षुः इन्द्रिय के द्वारा होता है वह रूप कहलाता है। यह रूप अग्नि महाभूत का विशेष गुण होता है। चक्षुः इन्द्रिय अग्निमहाभूत प्रधान होती है अतः चक्षुः के द्वारा केवल अग्नि के विशेष गुण रूप का ही ग्रहण होता है अन्य विषयों का नहीं।

यह रूप गुण पृथ्वी उदक और अग्नि में रहता है। यह द्रव्य आदि का उपलम्भक है अर्थात् जिस द्रव्य में रूप गुण रहता है उस द्रव्यगत गुण कर्म और सामान्य (जाति) का अवबोध कराता है। यह नयन सहकारी है अर्थात् नेत्र की सहायता से इनका ज्ञान होता है। यह शक्ल आदि अनेक प्रकार का होता है। जल आदि (जल और तेज) के परमाणुओं में यह नित्य रूप रहता है। (कार्यभूत जल और तेज में अनित्य रूप होता है। पृथ्वी के परमाणु तथा महापृथ्वी में भी अनित्य और पाकज रूप होता है।) पृथ्वी के परमाणुओं में अग्नि संयोग का विरोधी है। सभी काय द्रव्यों में कारण गुण के अनुसार रहता है। आश्रय के विनाश से इसका भी विनाश हो जाता है।

अपर रूप वह जो लक्षण किम्वद्वय हैं उसमें यदि अक्षर का सन्निवेश नहीं किया जाता तो केवल अक्षरों की गणना का ग्रहण बहुत एक स्वविशेष से भी होता है। इससे रूप का लक्षण अतिव्याप्ति दोष युक्त हो जाता। इस दोष के निवारण के लिए ही मात्र पद का प्रयोग किया गया। तन्मा समीप अक्षर गुण चक्षुर्मन ग्राह्य नहीं हैं। मात्र पद के प्रयोग से केवल चक्ष ही अधिकृत होता है, अतः अतिव्याप्ति नहीं होती। उपर्युक्त लक्षण में गुण पद का सन्निवेश भी महत्वपूर्ण है। चक्षुर्मात्र के द्वारा केवल रूप गण का ही ग्रहण नहीं होता अपितु रूपत्व जाति का भी ग्रहण होता है। चाक्षुर्मात्राद्यो रूपम् ऐसा लक्षण करने से यह लक्षण रूपत्व जाति में भी अतिव्याप्ति हो जाता है। अतः इस अतिव्याप्ति दोष के निवारण के लिए गुणपद का सन्निवेश किया गया यदि केवल गुणो रूपम् इतना ही लक्षण किया जाय तो अन्य रसादिगणों में भी अतिव्याप्ति हो जाती है। इसके निवारण के लिए चक्षुर्मात्राद्यो पद का सन्निवेश किया गया। इस प्रकार चक्षुर्मात्राद्यो गुणो रूपम् यह रूप का एक निदुष्ट लक्षण बना।

यह रूप सात प्रकार का होता है। यथा—नील पीत रक्त हरित कपिश शुक्ल और वित्र। इन सातों ही प्रकार के रूप का आश्रय पृथ्वी जल और तेज है। पृथ्वी में सातों प्रकार का रूप रहता है। तेज का रूप भास्वर शुक्ल होता है। भास्वर शुक्ल रूप उसे कहते हैं जो स्वयं प्रकाश रूप हो और जो अस्तुएँ उसके सम्पर्क में आवे उनको भी वह प्रकाशित करे। सूर्य विद्युत् दीपक आदि का भास्वर शुक्ल रूप होता है। जो रूप स्वेत तो होता है किन्तु उसमें चमक नहीं होती उसे अभास्वर शुक्ल रूप कहते हैं। इस प्रकार का रूप जल में पाया जाता है। जल में प्रकाश हीन शुक्ल रूप होता है।

रस निरूपण

रसानामाद्यो गणो रसः

—तक सग्रह

रसनाम्यो रसस्तस्य प्रव्यमाय कितिस्तस्य ।

निवृत्तो च विज्ञेये च प्रत्ययाः आवयस्त्रयः ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/६३

रसो रसनायाः । पृथिव्युदकवृत्ति जीवन्मुष्टिबलारोग्यभिजित रसना सहकारी मधुराम्लतद्वयकृत तिलककायभेदभिन्न / अस्यापि नित्यानित्यस्वभिन्नतयो लब्धत् ।

—प्रशस्तपाद

रसस्तु रसनायाः जलस्यैव गुणो रसः ।

अव्यक्तो भूतसमर्गस्त च जीवा विभिज्यते ॥

रस्यते आस्थापते इति रसः ।

अथ—रसना इन्द्रिय (जिह्वा) के द्वारा जिस गुण का ग्रहण किया जाता है

वह रस कहलाता है। रस अतः महाभूत का विशेष गुण होता है। रसना इन्द्रिय अतः महाभूत प्रधान होती है अतः वह केवल रस का ग्रहण करती है, अन्य विषयों का नहीं।

जल और पृथ्वी उसके आधार करण हैं। रस की उत्पत्ति और उसके मधुर आदि भेद में आकाश वायु और तेज ये तीन महाभूत निमित्त काम्य होते हैं।

रसना के द्वारा ग्राह्य गुण रस कहलाता है। वह पृथ्वी और जल महाभूत से रहता है। वह जीवन पुष्टि बल और आरोग्य को देने वाला है। रसना की सहायता से उसका ज्ञान होता है। मधुर अम्ल लवण कटु तिक्त और कषाय भेद से वह विभक्त है। वह भी रूप के समान ही नित्य और अनित्य दो प्रकार का होता है।

रस गुण के उपपुक्त लक्षण में गुण पद का सम्निवेश रसत्व जाति में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति के निवारण हेतु किया गया है। क्योंकि रसना के द्वारा रस गुण के अतिरिक्त रसत्व जाति का भी बोध होता है। इससे गुण पद नहीं देने से रस का लक्षण रसत्व जाति में भी अतिव्याप्त हो जाता है। अतः गुण पद दिया गया है। रसना ग्राह्य पद का सम्निवेश रूपादि गुणों में अतिव्याप्ति के वारण के लिए किया गया है। क्योंकि 'रसना ग्राह्य' पद नहीं देने से अन्य इन्द्रियों के द्वारा ग्राह्य गुणों में भी यह लक्षण अतिव्याप्त हो जाता। इसके निवारण के लिए रसना ग्राह्य पद दिया गया है। इस प्रकार रसनाग्राह्यो गुणो रस' यह एक निदुष्ट लक्षण है।

यह रस छ प्रकार का होता है। यथा—

रसा स्वादाम्ललवणा तिक्तेष्वणकषायका ।

षडव्यमाभितास्ते च यथापूर्वं बलाचहा ॥

—अष्टांग हृदय सूत्रस्थान अ० १

रसास्तावत् षट् मधुराम्ललवणकटुतिक्तकषायाः ।

—चरक संहिता वि भाग स्थान अ० १

मधुर-अम्ल-लवण-कटु तिक्त-कषाय ये छह रस हैं जो द्रव्यों का आश्रय करके रहते हैं। इनमें अन्त से पूर्व-पूर्व रस अधिक बल देने वाला है। जैसे-कषाय से कटु, कटु से तिक्त तिक्त से लवण लवण से अम्ल और अम्ल से मधुर रस विशद बल देने वाला होता है।

उपपुक्त षट् बिन्न रस की अभिव्यक्ति महाभूतों के उत्कर्षाधिकर्ष से होती है। यद्यपि रस का आधार जल और पृथ्वी महाभूत है तथापि मधुरादि भेद विभक्त विशेष रसों की अभिव्यक्ति में आकाश वायु और तेज महाभूत भी सहायक होते हैं। अर्थात् पृथ्वी और जल महाभूत की अधिकता से मधुर रस पृथ्वी और अग्नि महाभूत की अधिकता से अम्ल रस जल और अग्नि महाभूत की अधिकता से लवण रस वायु और अग्नि महाभूत की अधिकता से कटु रस, वायु और आकाश महाभूत की अधिकता

से तिक्तरस तथा वायु और पृथ्वी महाभूत की अधिकता से कषाय रस की अभिव्यक्ति होती है ।

जल के परमाणु मे निय रस और काय रूप जल मे अनित्य रस रहता है । पृथ्वी मे अनित्य रस ही रहता है ।

गन्ध निरूपण

घ्राणग्राह्यो गुणो गन्ध ।

— तर्क सग्रह

गन्धो घ्राणग्राह्य । पृथ्वीवन्ति घ्राणसहकारी सुरभिःसुरभिश्च । अस्यापि पूर्वबहुत्वास्यादयो व्याख्याता ।

— प्रशस्तपाद

घ्राणग्राह्यो गुणो गन्ध कितरेव गुणो अतः ।

स चापि द्विविधो ज्ञेय सौरभासौरभत्वात् ॥

अथ—घ्राणद्वय के द्वारा जिस गुण का ग्रहण होता है वह गन्ध कहलाता है । यह गन्ध गण पृथ्वी मे रहता है नासिका की सहायता से इसका बोध हाता है । यह सुरभि और असुरभि भेद से दो प्रकार का होता है । इसकी उत्पत्ति भी पूर्ववत् रस के समान ही है । यह पृथ्वी महाभूत का विशेष गण होता है । घ्राणद्वय मे पृथ्वी महाभूत की प्रधानता रहती है अतः वह केवल गन्ध गण का ही ग्रहण करती है अन्य विषयों का नहीं । इसी भाँति गन्ध गण भी केवल घ्राणद्वय के द्वाराग्राह्य विषय है अन्य इन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य नहीं ।

गण के उपयुक्त लक्षण निवचन मे गण पद का प्रयोग लक्षण की गन्धव जाति मे अतिव्याप्ति के निवारण हेतु किया है । अर्थात् घ्राणद्वय के द्वारा गन्ध गुण के अतिरिक्त गन्धव जाति का भी ग्रहण होता है इससे गन्धत्व जाति मे लक्षण की अतिव्याप्ति होती है । अतः इस अतिव्याप्ति के निवारण के लिए गुण पद का सन्निवेश किया गया । इसी भाँति रूपादि गणों मे अतिव्याप्ति के निवारण हेतु घ्राणग्राह्य पद दिया गया है ।

सामान्यतः गन्ध दो प्रकार की होती है सुरभि (सुगन्ध) और असुरभि (दुग्ध) । पुनः यह दो प्रकार की होती है— उद्भूत (व्यक्त) और अनुद्भूत (अव्यक्त) । मिट्टी लोहा आदि को सूँघने पर सामान्यतः गन्ध की अनुभूति नहीं होती । किंतु उसे यदि तपा लिया जाय पश्चात् उसे सूँघा जाय तो गन्ध की अनुभूति होने लगती है । अतः लोहा मिट्टी आदि मे स्थित इस प्रकारकी गन्ध अनुद्भूत या अव्यक्त गन्ध कहलाती है । इसके विपरीत पुष्प आदि की जो गन्ध होती है वह दूर से ही बिना प्रयत्न के द्वारा प्रतीत होने लगती है । इस प्रकार की गन्ध उद्भूत या व्यक्त गन्ध कहलाती है ।

गन्ध पृथ्वी महाभूत का विशेष गुण होने के कारण वह केवल पृथ्वी में ही रहता है अन्यत्र नहीं। अतः पृथ्वी महाभूत की उपस्थिति रहने से गन्ध की अनुभूति होती है तथा उसकी उपस्थिति नहीं रहने से गन्ध की अनुभूति नहीं होती। इस प्रकार अन्यत्र व्यतिरेक के द्वारा गन्ध की पृथ्वी में सिद्धि होने से अतः अग्नि में गन्ध का जो भान होता है उसे पृथ्वी की ही गन्ध समझना चाहिए। इसी भाँति वायु में प्रतीत होने वाली गन्ध भी पृथिवी के कारण ही होती है।

कमण्य सामान्य गुण

गुरु लघु

यद्यपि इन दोनों के पृथक लक्षण होते हैं पुनरपि गुरु और लघु दोनों गुण वैपरीत्य दृष्टि से सापेक्ष्य होते हैं। अतः दोनों का वर्णन एक साथ किया जा रहा है।

आद्यपतनासमवायिकारण गुरुत्वम् ।

यथाद्यपतने हेतुगुरुत्व तदुदाहृतम् ।

गुरुत्व जलभूयो पतनकमकारणम् । अप्रत्यक्ष पतनकर्मानुमेय सयोग-प्रयत्न सत्कारविरोधी । अस्य आवादिपरमाणुरूपाविवर्तित्यत्वनित्यत्वरविषयः ।

— प्रज्ञास्तपाह

सादोपलेपवत्कृद गुरुत्वपणं ब्रूहण ।

— सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६/५१७

गुरुवातहर पण्डितलेखकचिचरपाकि च ।

— भावप्रकाश

अथ—प्रथम पतन के असमवायिकारणको गुरुत्व कहते हैं। अर्थात् वृक्ष से फल का जो प्रथम पतन होता है उसके असमवायिकारण भूत गुण का नाम 'गुरुत्व' है। जल और भूमि के पतन कम का कारण गुरुत्व है। यह अप्रत्यक्ष गुण है जो पतन कम के द्वारा अनुमान से जाना जाता है। यह सयोग प्रयत्न-सत्कार इन तीनों का विरोधी है। जिस प्रकार जल आदि के परमाणु के रूप नित्य और अनित्य होते हैं उसी प्रकार गुरुत्व भी नित्य और अनित्य होता है। अर्थात् परमाणु रूप में नित्य और काय रूप में अनित्य (आश्रय के नाश होने से नाश होने वाला) है।

आयुर्वेद के अनुसार गुरु गुण के कारण शरीर में विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ एवं परिणाम होते हैं। गुरु गुण के कारण शरीर में अगमद उपलेप (मसबुद्धि) तथा बल की वृद्धि होती है। गुरु गुण तपक और ब्रूहण करने वाला होता है। जिस गुण के कारण शरीर पुष्ट होता है कफ पुरीषादि मल तथा बल की वृद्धि होती है वायु का क्षय और क्षुब्ध का अनुभव होता है—इन्हीं में विद्यमान वह गुण गुरु कहलाता है।

गुरु गुण से विपरीत लघु गुण होता है। गुरु और लघु ये दोनों ही परस्पर विपरीत एवं सापेक्ष गुण होते हैं। लघु गुण शरीर में निम्न क्रियाओं का सम्पादन होता है—

लघुस्तद्विपरीत स्या लेखनो रोपणस्तथा।

—सुधृत संहिता सूत्रस्थान ४६/१८

लघु पथ्य पर प्रोक्त कफघ्न शीघ्रपाकि च — भवप्रकाश

अर्थात् गुरु से विपरीत लघु गुण लेखन (कफ को शिथिल करना) तथा रोपण (घावा को भरना) करने वाला होता है। यह पथ्य होता है कफ का नाश करने वाला तथा शीघ्रपाकि (शीघ्र पचने वाला) होता है।

ग द्रव्या में पृथिवी और जल महाभूत की अधिकता रहती है तथा लघु द्रव्य आकाश वायु और अग्नि महाभूत की अधिकता वाले होते हैं।

शीत—उष्ण

ल्लाहवन स्तम्भन शीतो मूर्च्छातटस्वददाहजित ।

उष्णस्तद्विपरीत स्यात् पाचनश्च विशषत् ॥

—सम्भत संहिता सूत्रस्थान ४६/५१५

शीत गुणसामायत शीतल क्रिया एवं शीत स्पृश का द्योतक है। शीत गुण उष्णताभिभूत व्यक्ति को तृप्ति एवं आनन्द देने वाला होता है। शीतगुण के कारण ही शरीर तथा बाह्य जगत की उष्णता का शमन होता है। यह आल्हाद अर्थात् प्रसन्नता कारक तथा स्तम्भक अर्थात् वमन अतिसार श्वेतस्त्राव आदि बहन्शील (बहने वाले) भावों को रोकता है अथवा उनकी गति को मन्द कर देता है किंवा शरीर में संचार करने वाले (गतिशील) द्रव पदार्थों की गति को मन्द कर देता है। इसके अतिरिक्त जो मूर्च्छा पिपासा स्वेद और दाह का शमन करता है द्रव्य में स्थित उस गुण को शीत कहते हैं।

शीत गुणवाले द्रव्यों में जल महाभूत की प्रधानता होती है और गौण रूप से पृथ्वी और वायु महाभूत विद्यमान रहते हैं। यह स्पृश में शरीर के बाह्य भाग को ठण्डा करता है। अन्तिम परिणति भी शीत ही होने से इसके सेवन के अनन्तर शरीर के अंदर भी शीतलता का संचार करता है।

इसके अतिरिक्त जो गुण शीत के नितान्त विपरीत होता है कष्टकारक स्वेद मूर्च्छा पिपासा और दाह को उत्पन्न करने वाला वमन आदि क्रियाओं को उत्पन्न

करते अथवा बढ़ाने वाला होता है वह उष्ण कहलाता है । उष्ण गुण वाहन करने वाला अर्थात् खाए हुए अन्नपान को पका कर रस रूप में और रस को रक्तादि रूप में परिणत करने वाला पाचन क्रिया को बढ़ाने वाला तथा आम (अपक्व) वणों का पाक करने वाला होता है ।

उष्ण गुणवाले द्रव्यों में अग्नि महामूत की अधिकता होती है ।

स्निग्ध रुक्ष

स्नेहमार्दवकृत् स्निग्धो बलवर्धकरस्तथा ।

रुक्षस्तद्विपरीत स्याद् विशेषात् स्तम्भन क्षरः ॥

—सुश्रुत संहिता सत्रस्थान ४६।५१६

स्निग्ध वातहर श्लेष्मकारि बुध्य बलावहम् ।

रुक्ष समीरणकर पर कफहर मतम् ॥

—भाव प्रकाश पूर्वखण्ड

स्नेहोपा विश्वगुण । सग्रहमजाविहेतु । अस्यापि गुणस्त्वबन्धित्यानि । यस्य निष्पत्तयः ।

—प्रवृत्तपारा

जिस गुण के कारण द्रव्य शरीर में स्निग्धता मद्धता बल और वण (कान्ति) की वृद्धि करता है जिस गुण से शरीर में बुध्यता होती है वायु का शमन और कफ का पोषण (वृद्धि) होता है तथा बल की वृद्धि होती है वह स्निग्ध गुण कहलाता है ।

स्निग्ध गुण वाले द्रव्यों में जल महामूत की अधिकता रहती है । स्नेह जल का विशेष गुण है । पिण्डीभाव के हेतु (कारण) का नाम स्नेह है तथा वस्तु में मद्धता आदि भी स्नेह के कारण ही होती है । स्नेह भी गुण के समान नित्य और अनित्य है । सासान्यतः लोक भाषा में चिकनापन ही स्नेह कहलाता है । यह स्नेह या चिकनापन ही वस्तुओं के फैले हुए कणों का संग्राहक अथवा पिण्डीभूत करने वाला होता है । घूल (मिट्टी) आटा आदि का पिण्ड जो जल डालकर बनाया जाता है उसको पिण्डी भाव कहते हैं । आटे या मिट्टी का एतद्विध पिण्डीभाव जलगत स्नेह के कारण होता है । आचार्य हेमाद्रि के अनुसार जिस गुण युक्त द्रव्य में शरीर को आग्र करने की शक्ति होती है वह स्निग्ध होता है ।

इसके विपरीत रुक्ष गुण होता है । रुक्ष गुण वाले द्रव्य शरीर में रुक्षता कठिनता आदि उत्पन्न करने वाले वायु को बढ़ाने वाले तथा कफ का शमन करने वाले होते हैं । रुक्षगुण वाले द्रव्यों में पृथ्वी और वायु महामूत की अधिकता होती है ।

आचार्य हेमाद्रि के अनुसार त्रिषुर्वैकोषण करने की शक्ति होती है उसे रुक्ष कहते

हैं। वैशेषिक दर्शन में स्नेहाभाव को ही रुक्ष माना गया है। अतः सूत्र से उसका कथन नहीं किया है।

मन्द-तीक्ष्ण

मन्दो यात्राकर स्मृत ।

—सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६/५३२

यात्राकर इति शरीरस्थायित्वाद्देहस्थ यात्रावर्तनी करोति ।

जिस गण के कारण द्रव्य अपनी समस्त क्रियाय मन्द गति से अल्पता शिथिलता और चिरकाल पूर्वक करता है वह मन्द कहलाता है। मन्द गुण वाले द्रव्य पृथ्वी महाभूत की अधिकता वाले होते हैं।

आचार्य हेमाद्रि के अनुसार जिसमें शमन करने की शक्ति हो उसे मन्द कहते हैं।

तीक्ष्ण पित्तकर प्रायो लेखन कफवातहृत ।

—भाव प्रकाश

दाहपाककरस्तीक्ष्ण स्नावणो ।

—सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६/५१६

तीक्ष्ण गुण प्रायः पित्त का प्रकोप करने (बढ़ाने) वाला लेखन क्रिया करने वाला तथा कफ व वायु का नाशक होता है। जिस गण के कारण द्रव्य दाह पाक अथवा स्नाव उत्पन्न करता है वह तीक्ष्ण कहलाता है। तीक्ष्ण गण वाले द्रव्य में अग्नि महाभूत की अधिकता रहती है।

आयुर्वेद के आचार्यों में इस गण युग्म (मन्द तीक्ष्ण) के विषय में किंचित विरोधाभास या बयम प्राप्त होता है। मन्द गण के विषय में तो सभी आचार्य एकमत हैं किन्तु तीक्ष्ण गण के विषय में कुछ मत भिन्नता है। महर्षि चरक ने मन्द का विरोधी गण तीक्ष्ण माना है जबकि सुश्रुत और भावमिश्र ने मन्द गण का विरोधी गुण आशु या आशुकारी माना है। यद्यपि सुश्रुत ने भी तीक्ष्ण गण का वर्णन किया है किन्तु वह भिन्न अर्थ वाला है। जसा कि सुश्रुताक्त उपयुक्त तीक्ष्ण गण के लक्षण से स्पष्ट है। व्यवहारिक रूप से तीक्ष्ण शब्द सुश्रुताक्त अर्थ में ही प्रचलित है। सुश्रुत ने तीक्ष्ण का विरोधी गण मन्दु' बतलाया है। चरक ने भी मन्दु गण का उल्लेख किया है किन्तु सुश्रुताक्त अर्थ में नहीं। चरक ने से कठिन विरोधी गुण के रूप में वर्णित किया है। इसके आतिरिक्त यहाँ यह भी स्मरणीय है कि सुश्रुत ने मन्द विरोधी गुण व्यापारी विकास और आशुकारी माना है। इन तीनों गुणों को आशुकारी गुण के ही अन्तर्गत मानकर उन्हें आशुकारी का ही भेद मान लिया जाय तो विशति सख्या का निर्वाह हो जाता है और सुश्रुत ने गुणों की सख्या अनेक स्थलों पर बीस लिख कर भी जो बाइस गुणों के नाम और लक्षणों का निदर्श किया है उसका भी समुचित समाधान हो जाता है। सुश्रुत ने व्यापारी विकास और आशुकारी गुणों के निम्न लक्षण बतलाये हैं—

व्यवायी चाशिलं हेतुं व्याप्य चाकाम्य कल्पते ।

विकासी विकसनेन धातुवन्नाम् विमोक्षयेत् ।

आशुकारी तथाऽऽशुत्वाद् आकरयन्मसि तैलवत् ॥

—सुश्रुतसंहिता, सूत्रस्थान ४६/५२२ २३

अथ जिस गुण के कारण द्रव्य परिपाक होने के पूर्व ही सम्पूर्ण शरीर में व्याप्त होकर फैल जाय और बाद में वह पाक को प्राप्त हो वह 'व्यवायी' गुण कहलाता है । जिस गुण के कारण द्रव्य व्यवायी द्रव्य की भाँति अपव्यावस्था में ही प्रथम शरीर में व्याप्त होकर धातुओं और धातु बर्धों को शिथिल (स्थानच्युत) करे उसे 'विकासी' कहते हैं । जिस गुण के कारण द्रव्य शरीर में उसी भाँति फैल जाय जैसे पानी में तैल फैल जाता है तथा शरीर में फैलने के बाद शीघ्रतापूर्वक अपनी क्रिया करे उसे 'आशु' या 'आशुकारी' कहते हैं ।

महर्षि चरक ने विंशति गुणों का उल्लेख किया है उनमें व्यवायी विकासी और आशुकारी गुणों का निदर्श नहीं मिलता । किन्तु अन्य प्रकरण (मद्य और विष के वर्णन प्रसंग) में इन गुणों का निदर्श करते हुए वहाँ मद्य में उक्त तीनों गुण बतलाए हैं । इसके अतिरिक्त चिकित्सास्थान के ही अध्याय २३ के २४ वें श्लोक में उन्होंने विष के लक्षणों में भी इन तीनों गुणों का अस्तित्व स्वीकार किया है । चरक ने बस गुणों का निदर्श आहार गुणों के रूप में किया है और उपयुक्त तीनों गुण सामान्यत आहार द्रव्यों में नहीं होते । ये तीनों गुण मुख्यत ओषध के गुण होते हैं । अतः चरक ने विंशति गुणों के अन्तर्गत इन गुणों का उल्लेख नहीं होना गुणों की संख्या की दृष्टि से मौलिक मतभेद का ज्ञापक नहीं माना जा सकता ।

स्थिर सर

स्थिरो वातमलस्तम्भी सरस्तेसां प्रवर्तकः । —भाव प्रकाश पूब अष्ट

'सरोऽनुलोमन प्रोक्त । —सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६/५२२

अथ—जिस गुण के कारण आहार द्रव्य अथवा ओषध द्रव्य वायु और मल का स्तम्भन करते हैं अर्थात् उन्हें अव्योमार्ग से निकलने से रोकते हैं वह स्थिर गुण कहलाता है । इसके विपरीत जिस गुण के कारण अव्योमार्ग द्वारा वायु और मल की प्रवृत्ति होती है वह सर गुण कहलाता है ।

गतिशील अथवा चलायमान द्रव्य जिस गुण के कारण बाधित गति होकर रुक जाय वह गुण स्थिर कहलाता है । स्थिर गुण मुख्य रूप से पृथ्वी महाभूत का है अतः स्थिरता कारक द्रव्य पृथ्वी महाभूत प्रधान होते हैं । आयुर्वेद में स्थिर गुण स्तम्भन का श्रोतक होता है । जब शरीर में से मल मूत्र या अन्य किसी द्रव्य की अति मात्रा में प्रवृत्ति होने लगती है तो उसकी गति अवरोध करने के लिए स्थिर गुण वाले किसी

पाथिव द्रव्य का प्रयोग किया जाता है जिससे मल आदि का बहिर्निःसरण बन्द हो जाता है। आयुर्वेद में यह क्रिया स्तम्भन कहलाती है। अतिसार ग्रहणी प्रवाहिका रक्तपित्त आदि व्याधियों में तथा शक्र का विकृति रूप में अथवा अधिक मात्रा में स्खलन या स्राव होने पर उसे रोकने या मल मूत्र रक्त आदि की अति प्रवृत्ति अथवा उनके बहिर्निःसरण को रोकने के लिए स्तम्भन क्रिया करने वाले स्तम्भक द्रव्यों का प्रयोग किया जाता है। ये स्तम्भक द्रव्य स्थिर गण प्रधान होते हैं।

इसके विपरीत गुण का नाम सर है। आयुर्वेद में कुछ विद्वज्जन स्थिर के विपरीत गुण को चल मानते हैं। वस्तुतः सर और चल में कोई मौलिक भेद नहीं है। दोनों एक ही गण के पर्यायवाची नाम हैं। सर गुण के कारण द्रव्य जिस कम को करता है वही कम चल गण के कारण भी होता है। सर या चल गण अप महाभूत प्रधान द्रव्यों में पाया जाता है। इस गण के कारण अवरुद्ध गति वाले पन्था (पुरीष मूत्र शक्र आदि) गतिशील हो जाते हैं और शरीर के बाहर उनका निःसरण होने लगता है। जो द्रव्य सर अथवा चल गण प्रधान होते हैं वे सब सारक रेशक भेदक आदि पर्यायों के द्वारा व्यवहृत होते हैं। सर गण के कारण पुरीष द्रव्य जैविक तीव्रगति से गदमाग की ओर प्रवाहित होता है। इसी भाँति अन्य द्रव्य भी सर गण के कारण अत्यन्त तीव्रगति वाले हो जाते हैं।

मृदु कठिन

यस्य द्रव्यं स्य श्लथने कमणि शक्ति स मृदु दृढने कठिन ।

—अष्टाग हृदय सत्रस्थान १।१ पर हेमाद्रि

अर्थ — जिस गुण के कारण द्रव्य (बाह्य या आन्तरिक प्रयोग के द्वारा) शरीर के एकाग्र अथवा सर्वांग को शिथिल करने वह मृदु कहलाता है। इसके विपरीत जिस गुण के कारण द्रव्य (बाह्य या आन्तरिक प्रयोग के द्वारा) एकाग्र अथवा सर्वांग को दृढ़ करे वह कठिन कहलाता है।

व्यवहारिक रूप से मृदु और कठिन दोनों गुण स्पष्टान् इन्द्रियगम्य भाव हैं। किसी भी वस्तु की मृदुता अथवा कठिनीयता का ज्ञान त्वचा के द्वारा स्पष्ट करने पर ही होता है। जैसे स्पर्श के द्वारा ही ज्ञात होता है कि स्पृश एक मृदु द्रव्य है तथा पत्थर एक कठिन द्रव्य है। किन्तु आयुर्वेद में शरीर के अन्दर तत्तत् गुणों के द्वारा होने वाला प्रभाव ही यहाँ ग्राह्य है। जब कोई आहार द्रव्य अथवा औषध द्रव्य ग्रहण किया जाता है तब वह द्रव्य अपने गुणों के आधार पर विशिष्ट क्रिया करता है ॥ और तज्जनित परिणाम तदनुकूल गुण की ओर संकेत करता है। इसी भाँति मृदु और कठिन गुण भी स्वानुकूल परिणाम के प्रति उच्चतरदायी हैं। अर्थात् मृदु गुण वाले आहार या औषध

द्रव्यों का सेवन करने पर शरीर में अथवा शरीरगत सत्ताधिको में शिथिलता आ जाती है। जिस प्रकार सूखी मिट्टी का ढ़ेला जल का संयोग प्राकर शिथिल (मुदु) हो जाता है उसी भाँति शरीर अथवा शरीरगत भाव मुदु गण वाले द्रव्यों के संयोग से शिथिल (मुदु) हो जाते हैं। मुदु गुण वाले द्रव्यों में आकाश और जल महाभूत के गुणों की अधिकता रहती है।

इसके विपरीत कठिन गुण वाले द्रव्यों में पृथ्वी महाभूत के गुणों की अधिकता रहती है। कठिन गुण वाले द्रव्यों का आभ्यन्तरिक प्रयोग करने पर शरीर के अवयवों तथा मल आदि द्रव्यों में कठिनता उत्पन्न होती। शरीर में अनेक बार ग्रन्थि या अबुद (उभार) की प्रतीति होती है जो स्पष्ट करने पर कठिन लगती है। कठिन गुण वाले द्रव्य के प्रयोग का ही यह परिणाम होता है जो उससे ग्रन्थि अथवा अबुद की उत्पत्ति होती है। इसके अतिरिक्त अनेक बार शरीर के किसी एक भाग में कुछ काठिन्य का अनुभव होता है जो वकारिक परिणाम होता है। वह भी कठिन गुण के कारण ही होता है। मल (पुरीष) का कठिन हो जाना अवयवों का कठिन हो जाना अथवा मांस पेशियों की कठिनता कठिन गुण के कारण होती है।

सूक्ष्म तन मुदु का विरोधी गुण कठिन न बतला कर तीक्ष्ण बतलाया है उन्होंने तीक्ष्ण को क्षार स्वभावी गुण माना है। अतः उसका विपरीत गुण मुदु बतलाया है। महर्षि च क एव वाग्भट मुदु एव कठिन को ही परस्पर विरोधी गुण मानते हैं। यहाँ इन्हीं के मत का प्रतिपादन किया गया है।

पिच्छिल विशद

पिच्छिलो जीवनो बय सधान श्लेष्मलो गृह ।

विशदो विपरीतोऽस्मात् क्लेशावच्छरणोपण ॥

—सधत संहिता सूत्रस्थान ४६/५१७

पिच्छिलस्ततलो बय सधान श्लेष्मलो गृह ।

क्लेशावच्छदकर स्थातो विशदो व्रणरोपण ॥

—भावप्रकाश पूर्वखण्ड

‘यस्य द्रव्यस्य लेपने क्षणितं स पिच्छिलः’ । —ह्रस्वादि

अर्थ—जिस गुण के कारण द्रव्य जीवन कारक (प्राणों को धारण करने वाला) बल्य (बल देने वाला) सधान कारक (भग्न अस्थि को जोड़ने वाला) कफ वर्धक गुरु और तन्तुमान (जो शक्कर की चासनी के सामान तार युक्त होता है) हो वह पिच्छिल कहलाता है। इसके विपरीत विशद गुण होता है। विशद गुण के कारण द्रव्य

क्लेद (त्वचा व्रण शरीरावयव आदि में स्थित द्रवाश) का शोषण तथा व्रण का रोपण करने वाला होता है जिससे शरीर में आद्र भाव का विनाश होता है। जिसमें लेपन करने की शक्ति होती है वह पिच्छिल होता है।

पिच्छिल गुण वाले द्रव्य सामान्यतः जल महाभूत की प्रधानता वाले होते हैं। बाह्य रूप से पिच्छिल गुण वाले द्रव्य साधारणतः वे होते हैं जो देखने में गीले कुछ चिक्के और स्पष्ट करने में चिपचिपे से लगते हैं। जैसे—आद्र गोद या भिन्डी के अन्दर स्थित लेसदार पदार्थ। पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों में सामान्यतः तत्त्वता पाई जाती है। अर्थात् उनका छेदन या विभक्तीकरण करने पर उनमें तार का सा निर्माण होने लगता है और उनमें चिपकाने का वशिष्ट्य पाया जाता है।

आन्तरिक रूप से पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों का प्रयोग करने पर ये जीवन दायी अर्थात् जीवन को स्थिर रखने वाले होते हैं। आयुर्वेद में जो द्वादश (अग्नि सोम वायु सत्व रज तम पाँच, इन्द्रिया और भूतान्मा) प्राण बतलाए गए हैं। इनके प्रीणन कम से पिच्छिल गुण सहायक होता है। यह गुण शरीर में बल कारक होता है अर्थात् पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों का सेवन करने से शरीर में बल की वृद्धि होती है। शरीर में सदब टट फट की क्रिया होती रहती है। इसकी पूर्ति भी पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों के द्वारा होती है। शरीर में कोषों में जो टट फट होती रहती है उनके सधान का कार्य भी पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों के द्वारा होता है। जल महाभूत की अधिकता के कारण पिच्छिल गुण वाले द्रव्य प्रायः कफ को बढ़ाने वाले एवं गुरु गुण युक्त होते हैं।

इसके विपरीत विशद गुण के द्वारा आद्र तारिया क्लृप्ता का विनाश होता है। विशद गुण वाले द्रव्यों में पृथ्वी एवं वायु महाभूत की प्रधानता होती है जिससे क्लेद का शोषण होता है। इसके द्वारा शरीर के विभिन्न भागों में स्थित द्रवाश का आचूषण (शोषण) होने के कारण यह व्रण का रोपण करने वाला होता है। क्योंकि क्लेद के अभाव में व्रण में पूर्य का निर्माण नहीं हो पाता जिससे शीघ्रता पूर्वक व्रण का रोपण होता है। आचार्य हेमाद्रि के कथनानुसार जिसमें क्षालन करने की शक्ति होती है उसे विशद कहते हैं।

इलक्षण खर

इलक्षण पिच्छिलवज्जेय कर्कशो विषादो यथा ।

—सुश्रुत संहिता सत्रस्थान ४६/५२१

यस्य द्रव्यस्य रोपणे शक्तिः स इलक्षणं लेखने पर ।

—अष्टांग हृदय सूत्रस्थान १/१ पर हेमाद्रि

इलक्षणं स्नेहं विनाऽपि स्यात् कठिनोऽपि हि चिकण ।

—भाष्यप्रकाश पूर्वखण्ड

अर्थ—श्लक्ष्ण गुण पिच्छिल के समान ही होता है। जबकि पिच्छिल गुण वाले द्रव्यों के द्वारा जो कर्म सम्पादित किए जाते हैं वे ही कर्म श्लक्ष्ण गुण वाले द्रव्यों के द्वारा भी किए जाते हैं। किन्तु अन्तर केवल इतना है कि पिच्छिल द्रव्य जाद्वंता यत् क्लेश युक्त स्निग्ध होता है तथा श्लक्ष्ण द्रव्य स्नेह रहित होता हुआ भी कठिनता युक्त चिकना होता है। श्लक्ष्ण गुण वाले द्रव्य में रोपण शक्ति होती है। अर्थात् वह व्रण का रोपण करने वाला होता है। आचार्य हेमाद्रि के अनुसार जिस द्रव्य में रोपण करने की शक्ति होती है वह श्लक्ष्ण गुण वाला होता है।

इसके विपरीत खर गुण होता है। उसे ककश भी कहा जाता है। खर या ककश गुण वाले द्रव्य विशद गण के समान ही होते हैं और विशद की ही भांति किया करते हैं। खर या ककश गुण वाले द्रव्य अपने खरत्व गण के कारण व्रण आदि के उभरे हुए भाग के लेखन (छीलने) का कार्य करते हैं।

यहाँ पर श्लक्ष्ण गुण को पिच्छिल गुण के समान बतलाया गया है। आभ्यन्तरिक प्रयोग की दृष्टि से दोनों गुण तथा दोनों गुण वाले द्रव्य समान ही होते हैं। किन्तु बाह्य दृष्टि से दोनों गुणों में अन्तर होता है। पिच्छिल गुण क्लिन्नता एवं स्निग्धता लिए हुए चिकना होता है। इस गुण वाले द्रव्य प्रायः द्रव या द्रवाश युक्त होते हैं। किन्तु श्लक्ष्ण गुण वाले द्रव्य प्रायः द्रवाश एवं स्नेहाश (स्निग्धता) रहित कठिनता युक्त चिकने होते हैं। जैसे पालिश की हुई लकड़ी मणि सगमरमर आदि। स्निग्धता के अभाव में भी इनका स्पर्श चिकना ही प्रतीत होता है। मछली श्लक्ष्ण गुण का ही एक उत्तम उदाहरण है। उसमें श्लक्ष्णता इतनी अधिक मात्रा में होती है कि हाथ में रखते ही तत्काल फिसल जाती है।

श्लक्ष्ण गुण के विपरीत खर गुण होता है जो खुरदुरेपन की ओर सकेत करता है। इसमें वायु और पृथ्वी महाभूत के गुणों की प्रधानता होती है। आभ्यन्तरिक प्रयोग करने पर खर गुण वाले द्रव्य शरीर में सचित श्लेष्मा व्रसा अथवा दोष सघात का छेदन-भेदन कर उसे खुरच कर कणश रूप में विभक्त कर देता है ताकि वे कणश किए गए अश शरीर के बाहर निकाले जा सकें। खर गुण के द्वारा किया जाने वाला खुरचने का कार्य ही लेखन कहलाता है। अनेक व्याधियों में लेखन कर्म की उपयोगिता रहती है। जिस प्रकार शरीर में लगे हुए मैस को खुरदुरे पत्थर से खुरच कर निकाला जाता है उसी प्रकार अन्तः शरीर में स्थित दोष सघात को खुरचना खर गुण वाले द्रव्य का ही कार्य है। इसमें वायु और पृथ्वी महाभूत की प्रधानता होती है।

सूक्ष्म स्थूल

सूक्ष्मस्तु सूक्ष्म्यात सूक्ष्मेव स्रोतस्वनसर स्मृतः ।

—सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६।५२४

स्थूल स्थौल्यकरो देहे स्रोतसामवरोधकृतः ।

देहस्य सूक्ष्मछिद्रेषु विशदयत सूक्ष्ममुच्यते ॥ —भावप्रकाश

यस्य द्रव्यस्य विवरणे शक्तिः स सूक्ष्मः सवरणः स्थूलः ।

—अष्टांग हृदय सूत्रस्थान १।१८ पर हेमाद्रि

अर्थ जिस गण के कारण द्रव्य सूक्ष्म (बारीक) स्रोतो में भी प्रविष्ट हो जाता है उस सूक्ष्म कहते हैं। सूक्ष्म गण वाले द्रव्यों में स्रोतो के विवरण का—उहे विस्तृत करने का सामर्थ्य होता है। उस विपरीत जिस गण के कारण द्रव्य स्रोतो को अवरुद्ध करता है (और व्य को उनमें प्रविष्ट होकर अपना काम करने में रोकता है) वह स्थूल कहलाता है। जिस द्रव्य में विवरण (स्रोतो को खोलने) की शक्ति होती है वह सूक्ष्म गुण होता है। जिस द्रव्य में सवरण (स्रोतो-वरोध करने) की शक्ति होती है वह स्थूल होता है।

सूक्ष्म और स्थूल गण सामान्यतः अय गणों की भाँति इन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य अथवा प्रत्यक्ष गम्य नहीं हैं। जिस प्रकार स्निग्ध रूक्ष मधु-कठिन श्लेष्मण खर आदि गणों को इन्द्रिया के द्वारा ग्रहण कर जाना जा सकता है उस प्रकार सूक्ष्म स्थूल गण बोधगम्य नहीं हैं। इन गणों के आधार पर द्रव्य के द्वारा जो काम किया जाता है त-जनित परिणाम के द्वारा ही इन गणों का बोध होता है। जैसे तल सूक्ष्म गुण वाला होता है। किन्तु उसकी सूक्ष्मता सामान्यतः प्रतीत नहीं होती। जब शरीर पर उसका अभ्यग (मालिश) किया जाता है तब व अपने सूक्ष्म गण के कारण ही शरीर के सूक्ष्म स्रोतों (रोमकपो) में प्रविष्ट होकर अपना काम करता है। इसी भाँति सूक्ष्म गुण वाले जिन द्रव्यों का आभ्यन्तरिक प्रयोग किया जाता है व जिन गण के कारण सूक्ष्म स्रोतो में प्रविष्ट होकर स्रोतो के द्वार को खोल देते हैं। सूक्ष्म गुण वाले द्रव्य आकाश और वायु महाभूत प्रधान होते हैं।

इसके विपरीत स्थूल गण वाले द्रव्य स्रोतो के मुख को अवरुद्ध करने वाले होते हैं। जैसे ज्वर उत्पन्न होने के पूर्व दाँव स्थूल गण के कारण सम्पूर्ण शरीर के त्वचान्त गत समस्त रोम छिद्रों में व्याप्त होकर स्थित हो जाते हैं जिससे रोककपो का मार्ग अवरुद्ध हो जाता है और उस मार्ग से निकलने वाला स्वेद एवं ताप बाहर नहीं निकल पाता है। परिणामतः ज्वर प्रवृत्ति होती है। इसके अतिरिक्त स्थूल गण सामान्यतः स्थूलता कारक भी होता है स्थूल गुण वाले द्रव्यों में पृथ्वी और जल महाभूत के गुणों

की प्रधानता रहती है। स्थूल गुण में पार्थिव एवं आग्नि महाभूतों के गुणों की प्रधानता होने से तद्गुण वाले द्रव्य स्वतमान धातुओं की पुष्टि करने वाले धातुवर्धक एवं देह पुष्टिकर भी होते हैं। किन्तु मध्य रूप से वे ओतों में अवरोध ही उत्पन्न करते हैं।

सूक्ष्म गुण युक्त द्रव्य सामान्यतः विवरण शक्ति प्रधान एवं स्थूल गुण युक्त द्रव्य सवरण शक्ति प्रधान होते हैं।

द्रव सान्द्र

द्रव प्रक्षेदन साद्र स्थूल स्याद् बन्धकारक ।

—सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान ४६।५२

द्रव प्रक्षेदनो व्यापी शृष्क स्याद् बन्धकारक ।

—उल्हण निविष्ट पाठांतर

द्रव क्षेपकरो व्यापी शृष्कस्तद्विपरीतक । —भाव प्रकाश पूर्व खण्ड

द्रवत्व स्यन्दनकमकारणम् ।

—प्रज्ञास्तपाद

अर्थ जिस गुण के कारण द्रव्य शरीर में आद्रता उत्पन्न करता है और व्याप्त होने की प्रवृत्ति रखता है वह द्रव कहलाता है। द्रव गुण मुख्यतः स्यन्दन (वहन) कम में कारण होता है। जहाँ द्रवत्व गुण विद्यमान रहता है वहाँ स्यन्दन कम की प्रवृत्ति अवश्य होती है।

द्रव गुण के विपरीत साद्र गुण होता है जो अवयवों में शुष्कता अथवा आद्रता का अभाव उत्पन्न करने वाला होता है। साद्र गुण को कही कही शुष्क गुण भी कहा गया है। किन्तु दोनों के अभिप्राय में कोई अंतर नहीं है।

द्रव गुण प्रधान द्रव्यों में सामान्यतः जल महाभूत की प्रधानता होती है। जल महाभूत वाले द्रव्य ही स्यन्दन कर्म में प्रवृत्ति वाले होते हैं। किन्तु इसके अतिरिक्त कुछ द्रव्य ऐसे भी हैं जिनमें द्रवत्व गुण दृष्टिगोचर नहीं होता। जैसे बर्फ ओला आदि। अतः इस आधार पर द्रवत्व गुण दो प्रकार का होता है—१ सांसिद्धिक तथा २ नैमित्तिक। स्वतः सिद्ध द्रवत्व का नाम सांसिद्धिक है और (तेजोरूप) निमित्त के सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाले द्रवत्व का नाम नैमित्तिक है। जल में द्रवत्व गुण स्वतः सिद्ध होने से सांसिद्धिक है और पृथ्वी तथा तेज में तन्निमित्त के कारण होने से नैमित्तिक है। जैसे सुवर्ण आदि धातु।

इसके विपरीत सान्द्र गुण बतलाया गया है। महर्षि सुश्रुत ने सान्द्र को ही द्रव का विरोधी गुण बतलाया है। किन्तु टीकाकार आचार्य उल्हण एवं भावमिश्र से द्रव का विरोधी गुण 'शृष्क' निविष्ट किया है। द्रव गुण की विपरीतता के कारण सान्द्र या शुष्क गुण बन्धकारक होते हैं। बन्धकारक का अभिप्राय स्रोतों के विवरणकारक

या ओतों में अक्षरोद्य उत्पन्न करने वाला समझना चाहिए। सान्द्र गुण भी स्थूल के समान ही कार्यकारी होता है। सान्द्र गुण वाले द्रव्य प्रायः पृथ्वी महाभूत प्रधान होते हैं। यदि उनमें नितान्त शुष्कता व्याप्त हो तो तेज का अक्ष एव कुछ क्लिन्नता व्याप्त हो तो आप्य अक्ष की विद्यमानता समझना चाहिए।

उपयुक्त गुर्वाद बीस गुण (गुरु-लघु शीत उष्ण स्निग्ध रूक्ष भृन्द-तीक्ष्ण स्थिर-सर, मृदु-कठिन विशद पिच्छिल श्लक्ष्ण खर सूक्ष्म-स्थूल साद्र द्रव) सामान्य गण कहलाते हैं। आयुर्वेद शास्त्र में इन गुणों की उपयोगिता मुख्यतः चिकित्सा कार्य के लिए होती है। अतः इसी दृष्टि से यहाँ इन गुणों का विवेचन किया गया है। प्रायो गिक रूपेण ये गुण अत्यन्त उपयोगी होते हैं। इन गुणों में प्रारम्भ के आठ गुणों (गुरु लघु शीत उष्ण स्निग्ध रूक्ष विशद पिच्छिल) को रस वैज्ञानिक में कमप्य गुण कहा गया है। क्योंकि ये आठ गुण ही विशेष उपयोगी एवं अपेक्षित होते हैं। इन आठ गुणों के आधार पर ही द्रव्य अपनी क्रियाओं को करने में समर्थ होता है अथवा द्रव्य में अन्य गणों के रहने या न रहने पर भी इनमें से कोई एक या अधिक गण अवश्य होते हैं। इसीलिए चरक सुश्रुत आदि संहिता ग्रन्थों में नागाजुनोक्त इन अष्ट विध कर्मण्य गणों को वीर्य भी कहा गया है। इसी आधार अष्टविध वीर्यवादी मत प्रचलित हुआ है। अर्थात् जो विद्वान् अष्टविध वीर्य का प्रतिपादन करते हैं वे इन्हीं आठ गुणों के आधार पर अष्टविध वीर्य की कल्पना करते हैं। वैसे आयुर्वेद में सामान्यतः द्विविध (शीत उष्ण) वीर्य ही सन् सम्मत है।

आध्यात्मिक गुण

बुद्धि निरूपण

सर्वव्यवहारहनुर्ज्ञानं बुद्धिः अनुव्यवसायगम्य ज्ञानस्त्वमेव लक्षणम्

—तत्त्व दीपिका

व्यवहारभाजहेर्ज्ञानं बुद्धिः प्रसीतिता ।

सा चापि द्विविधा ज्ञेया ह्यनुभूतिः स्मृतिस्तथा ॥

अथ—समस्त व्यवहार के काष्ठाभूत ज्ञान को बुद्धि कहते हैं। अथवा अनुव्यवसाय गम्य ज्ञान बुद्धि है—ऐसा दीपिकाकार का मत है। पदार्थ मात्र का ज्ञान प्राप्त करना व्यवसाय है और उस व्यवसाय का ज्ञान अनुव्यवसाय है। जैसे यह घट है घट का एतिद्विध प्रथम चाक्षय प्रत्यक्ष व्यवसाय कहलाता है। तत्पश्चात् मुझे घट का प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है इस प्रकार का जो पुनः ज्ञान होता है वह अनुव्यवसाय कहलाता है। यह अनुव्यवसाय रूप जो ज्ञान होता है वही बुद्धि कहलाती है। श्री शिवादित्य ने आत्मा का

साधन करके स्थित रहने वाले प्रकाश की बुद्धि प्रज्ञा द्वारा सम्बोधित किया है। सांख्य दशम के आचार्य प्रकृति के प्रथम परिणाम रूप अहंकार तत्त्व के परिणाम महत्तत्त्व रूप अन्तःकरण विशेष को बुद्धि मानते हैं और निर्मल बुद्धि जनित परिणाम ही उनकी दृष्टि में ज्ञान कहलाता है। इस प्रकार बुद्धि विषयक अनेक मत होते हुए भी उनमें कोई भौतिक एवं स्थूल भेदभिन्नता परिलक्षित नहीं होती।

सांख्य दशम के मतानुसार बुद्धि की उत्पत्ति बिना किसी रूप वाली अव्यक्त नामधेय समस्त सृष्टि की कारणभूत प्रकृति से होती है। सत्त्व रज और तम इन तीन गुण वाले प्रकृति तत्त्व से तद्गुण युक्त महत्तत्त्व की उत्पत्ति होती है। यह महत्तत्त्व ही बुद्धि कहलाता है। यह बुद्धि अध्यवसायात्मिक होती है। इसके अनुसार अध्यवसाय ही बुद्धि का लक्षण है। अध्यवसान को अध्यवसाय कहते हैं। जैसे बीज में उत्पन्न होने वाला अकुर विद्यमान रहता है उसी प्रकार यह घट है यह पट है इत्यादि रूप से जो अध्यवसाय करती है उसको बुद्धि कहते हैं। निर्मल बुद्धि का विशेष परिणाम ही ज्ञान कहलाता है। अर्थात् अन्तःकरण रूप मन एवं बाह्यकरण रूप ज्ञानेन्द्रिय के द्वारा विषय देश में पहुँचकर घट पट आदि विषय रूप में परिणाम को प्राप्त हुई बुद्धि ही ज्ञान कहलाती है। एतदविध रूपेण ज्ञान रूप में परिणत हुई बुद्धि जब चैतन्य रूप पुरुष से स्वयं को भिन्न न मानते हुए अपने ज्ञानमय स्वरूप को व्यक्त कराती है तब अभिमानात्मक भाव उत्पन्न होता है। यही भाव अहं जानामि (मैं जानता हूँ) इस रूप में प्रकट होता है। जिससे स्वच्छ बुद्धि में रहे हुए ज्ञान से चैतन्य पुरुष के भेद का ज्ञान नहीं होने से उपयुक्त प्रकार की उपलब्धि होती है। इस प्रकार सांख्य दर्शन के अनुसार बुद्धि प्रकरण में मुख्यतः तीन बातें हमारे समक्ष आती हैं। प्रथम महत्तत्त्व नामधेयात्मक बुद्धि द्वितीय अध्यवसाय के परिणाम स्वरूप घट पट आदि विषय के रूप में परिणत ज्ञान रूपात्मक बुद्धि और तृतीय चैतन्य पुरुष से अभेद ज्ञानात्मक प्राप्त हुई अभिमानात्मक उपलब्धि।

इसके विपरीत न्याय और वैशेषिक दर्शन ज्ञान और उपलब्धि को सांख्य दर्शन की भांति बुद्धि का परिणाम नहीं मान कर उन्हें बुद्धि का पर्याय ही मानते हैं उनके मतानुसार बुद्धि ज्ञान उपलब्धि और प्रत्यक्ष ये चारों ही पर्यायवाची शब्द हैं। आयुर्वेद के अनुसार बुद्धि पाँच प्रकार की मानी गई है। यथा धी (प्रज्ञा) धृति (धीर्य) स्मृति (स्मरण) अहंकार और चेतना।

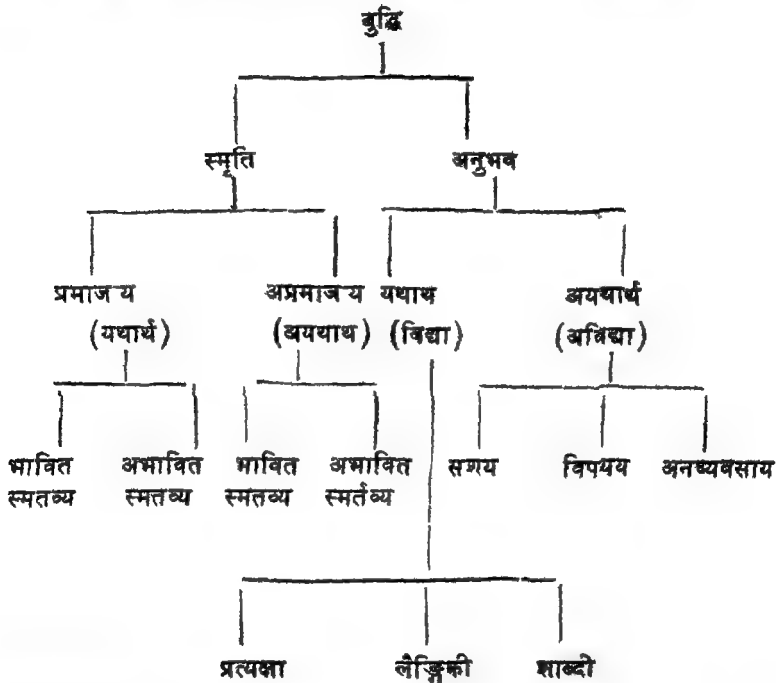
सामान्यतः बुद्धि के दो भेद होते हैं—अनुभव और स्मृति। अनुभव का अनुभूति और स्मृति का स्मरण पर्याय हैं। अहंकारमात्रात्मक ज्ञान स्मृति—यह स्मृति का

लक्षण है। अर्थात् केवल सस्कार से उत्पन्न हुए ज्ञान की स्मृति कहते हैं तथा अनुभव जन्म भावना को सस्कार कहते हैं। अथवा इसे यो भी कहा जा सकता है कि पूर्व में अनुभव किए हुए पदार्थ का कालान्तर में सस्कारवश बिना इन्द्रिय सन्निकर्ष के जो ज्ञान होता है वह स्मृति कहलाती है। प्रत्यभिज्ञा भी तो सस्कार से होती है। अतः प्रत्यभिज्ञा में स्मृति के लक्षण की अतिव्याप्ति न हो इसलिए केवल सस्कारजय कहा है। प्रत्यभिज्ञा केवल सस्कार से नहीं होती है। किंतु सस्कार और प्रत्यक्ष इन दोनों से होती है जबकि स्मृति केवल सस्कार से ही होती है। पुनः स्मृति दो प्रकार की बतलाई गई है।—१ भावित स्मृतय और २ अभावित स्मृतय। स्वप्नावस्था में जो ज्ञान होता है वह भावित स्मृतय कहलाता है तथा जाग्रत अवस्था में विषयों का जो स्मरण होता है वह अभावित स्मृतय कहलाता है।

उपयुक्त स्मृति से भिन्न ज्ञान का नाम अनुभव है। अर्थात् इन्द्रियों के द्वारा विषय का प्रत्यक्ष करने पर जो यथाय ज्ञान तत्काल होता है वह अनुभव कहलाता है। यह अनुभव इन्द्रिय सन्निकर्षजय होता है। इसी को अनुभूति भी कहते हैं। यह अनुभूति विद्या और अविद्या भेद से दो प्रकार की होती है। जो वस्तु जसी है उसका वसा ही (यथाय) ज्ञान होना विद्या कहलाता है—तद्वत् तत्प्रकारकानभतिविद्या। इसके विपरीत मिथ्या अथवा अयथाय ज्ञान का नाम अविद्या है। उपयुक्त विद्या पुनः तीन प्रकार की होती है—प्रत्यक्षा लङ्घिनी और शाब्दी। उसीको क्रमशः प्रत्यक्षज्ञान अनुमिति ज्ञान और शब्द ज्ञान भी कहते हैं। अविद्या दो प्रकार की होती है—सशय और विषयय। एकस्मिन् धर्मिणी विरुद्धनानाधर्मप्रकारक ज्ञानं सशय अर्थात् एक धर्म में उसके विरुद्ध नाना धर्मों को बतलाने वाला ज्ञान का नाम सशय है। किसी ऐसी वस्तु को देखकर जिसमें अन्य वस्तु के भ्रम हाने की भी सम्भावना रहती है उसका निश्चय नहीं कर पाना ही सशय कहलाता है। जैसे सायकालीन झरमुट में दूर स्थित किसी स्थाण (ठूठ) को देख कर यह निश्चय नहीं हो पाता कि यह स्थाण है अथवा पुरुष। इस प्रकार का अनिश्चयात्सक ज्ञान ही सशय कहलाता है। महर्षि चरक ने भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया है। यथा सशयो नाम सदेहलक्षणानसन्निधिरवर्ण्यैव निश्चयः। अर्थात् सदेह उत्पन्न करने वाले लक्षणा से युक्त पदार्थों में निश्चय नहीं होना 'सशय' कहलाता है। अविद्या का दूसरा भेद विषयय है। इसका सामान्य अर्थ होता है विपरीत ज्ञान। एक वस्तु में अन्य वस्तु का ज्ञान होना। जैसे अक्षरकार में रस्ती को देखकर उसमें सर्प का भ्रम (ज्ञान) होना विषयय कहलाता है। यह मिथ्या ज्ञान होता है। यथा मिथ्याज्ञान विषयय। विषयय का एक अन्य लक्षण निम्न प्रकार है—'तद्वत्तु

वृत्ति तत्प्रकरक ज्ञान विषय अर्थात् किसी स्थान पर एक वस्तु का अभाव होने पर भी वहाँ उस वस्तु का मिथ्या ज्ञान होना विषय कहलाता है। इसी को वैशेषिक एवं न्याय दर्शन में 'अन्यथास्मृति' कहा गया है।

बुद्धि के उपरि वर्णित भेदों को निम्न प्रकार से समजा जा सकता है—



सुख निरूपण

अनुग्रहलक्षण सुखम् । अनुग्रहस्वभाव तु सुखम् ।

धर्मजन्यमनुकूलवेदनीय गुण सुखम् ।

—प्रशस्तपाद

इष्टोपलब्धीन्निर्वाणसर्गनकर्षादधर्माद्यपेक्षायात्ममनसो संयोगादनुग्रहा

भिवमनयमादिप्रसादजनकमृत्पद्यते तत्सुखम् ।

—प्रशस्तपाद

अर्थ—अनुग्रह जिसका लक्षण है अथवा अनुग्रह स्वभाव है जिसका ऐसे गुण को सुख कहते हैं अथवा अनुकूल स्वभावात्मक सुख होता है। अनुकूल सचेदना का कारण या धर्म से जनित अनुकूल ज्ञान विषय की उपलब्धि एवं तद्विषय रूप ज्ञान होने पर तथा इन्द्रिय इष्ट विषय मन और आत्मा का संयोग होने से अनुकूल प्रतीति अनुराग और नेत्र आदि की प्रसन्नता को उत्पन्न करने वाले गुण का नाम सुख है।

प्रसन्नता अथवा अनुकूल प्रतीति की अनुभूति का नाम ही सुख है। अर्थात् जो समस्त प्राणियों को अनुकूल प्रतीति हो वह सुख कहलाता है। इसकी प्राप्ति धर्म से होती है। सुख और धर्म परस्पर काय कारण भाव से सम्बन्धित हैं। अपने वश में होने वाले सभी कार्य सुखदायी होते हैं। इसीलिए जो अन्य की इच्छा के वश में (पराधीन) न होकर स्वाधीन होता है वह सुख कहलाता है।

सुख के लिए अनेक विषय हो सकते हैं। अनेक बार भूत कालीन विषय के स्मरण से और भविष्य कालीन विषय के सकल्प से भी सुख होता है। जानी पुरुष इन दोनों की ही अपेक्षा नहीं रखते हैं। उनको तो विषय स्मरण इच्छा और सकल्प के न होते हुए भी ज्ञान शम सन्तोष और धर्म विशेष जनित सुख होता है। इसमें मैं सुखी हूँ इस प्रकार के अनुव्यवसाय से जिस का ज्ञान होता है वह व्यवसायामक ज्ञान ही सुख है। सामान्य रूपेण वास्तविक सुख वह होता है जो इष्टोपलब्धि की इच्छा किसी अथ इच्छा के आधीन न हो ऐसी इच्छा के विषय को ही सुख कहते हैं। जैसे हम अथ प्राप्ति की इच्छा से विविध कार्य करते हैं। कार्य करने की इच्छा अथ प्राप्ति की इतर इच्छा के आधीन है। अतः वह सुख या सुख का विषय नहीं हो सकती। अथ प्राप्ति ही सुख का विषय है।

दुख निरूपण

अधममात्रासाधारणको अण । बाधनालक्षण दुःखम् — यायसूत्र

इतरद्वयानधीनद्वयविषय-धम । — या वा

उपघातलक्षणे दुःखम् । सुख परवश दुःखम् ।

अधमजय प्रतिकलबदनीय गणो दुःखम् ।

अथ—अधम मात्र से उत्पन्न असाधारण गुण अथवा बाधना लक्षण वाला या उपघात लक्षण वाला दुःख होता है। अथवा अधम से उपन्न प्रतिकल वेदना (ज्ञान का विषय) रूप गुण का नाम दुःख है।

पराधीन को दुःख कहते हैं। जो आत्मा मन और इन्द्रिय के प्रतिकल हो वह दुःख कहलाता है। इसकी उत्पत्ति अधम से होती है। अतः यह त्याज्य है।

दुःख भी एक अनुभूति है जो आत्म को होती है। प्रत्येक प्राणी इससे बचना चाहता है और अपने लिए कभी इसकी कामना नहीं करता। दुःख अनिच्छा का विषय एवं प्रतिकल प्रतीति रूप होता है। सामान्यतः विषण्णता को दुःख मान सकते हैं। अधम आदि के द्वारा किसी विषय में अनिष्टता का ज्ञान तथा इन्द्रिय और अनिष्ट विषय का सन्निकष होने पर आत्मा और मन के संयोग से असहिष्णुता दुःखानुभव दीनता खिन्नता आदि को उत्पन्न करने वाले गण का नाम दुःख है। भूतकालीन अनिष्ट विषय के स्मरण

से और भविष्य कालीन अनिष्ट विषय की आशंका से दुःख होता है। मैं दुःखी हूँ—इस प्रकार के अनुब्यवसाय से जिसका ज्ञान होता है वह व्यवसायात्मक ज्ञान ही दुःख है। दूसरे शब्दों में दुःख का लक्षण 'इतरद्वयानधीनद्वयविषयत्व' होता है। यदि कबल इतना ही लक्षण किया जाय कि दुःख द्वय का विषय है तो—ग्रह लक्षण अतिव्याप्ति दोष में दूषित हो जाता है। क्योंकि द्वय का विषय तो सर्वादि भी हैं अतः सप आदि में यह लक्षण अतिव्याप्त होने से इतरद्वयानधीनद्वय विशेषण लगाया गया। हमें सप से दुःख होता है इसलिए हम सप से द्वय करते हैं। वहाँ सप का द्वय इतर (दुःख) द्वय के आधीन है। अतः जो द्वय दूसरे द्वय के आधीन नहीं हो ऐसे द्वय का निरूपण दुःख कहलाता है।

इच्छा निरूपण

इच्छा काय

—तर्क संग्रह

स्वार्थ पराध वाऽप्राप्त्यर्थं प्राप्तेच्छा ।

—अश्वत्थपाद

अथ—किसी विषय वस्तु की कामना करना 'इच्छा' कहलाती है। अपने लिए अथवा किसी दूसरे के लिए अप्राप्त वस्तु की कामना करना इच्छा कहलाती है। आत्मा तथा मन के संयोग से सुख और स्मृति की अपेक्षा पूर्वक यह इच्छा प्रायः उसी वस्तु की होती है जिसके सम्पादित करने के उपाय का ज्ञान होता है। इसमें इच्छात्व जाति होती है। पुष्पमाला चन्दन वनिता इत्यादि विषयों के सेवन से समुत्पन्न सुख से उत्तरोत्तर उसके सजातीय सुख में अथवा सुख के साधन में राग अर्थात् इच्छा उत्पन्न होती है। विषय के निरन्तर सम्बन्ध से उत्पन्न जो दुःखतर सस्कार होता है वही तमयता कहलाती है। उसी तमयता से इच्छा होती है। इच्छा से ही धर्म अधर्म स्मृति और प्रयत्न में प्रवृत्ति होती है। अतः इन चारों की प्रवृत्ति का हेतु यह इच्छा ही है। काम अभिलाषा राग, सकप कारुण्य वैराग्य उपद्रा और भाव आदि इच्छा के ही भेद हैं। इन्हें इच्छा के विषय भी कह सकते हैं। इनमें मयन की इच्छा को काम अभ्य—वहारेच्छा अथवा भोजन की इच्छा को अभिलाषा पुनः पुनः एक ही विषय में अनुरजन अथवा विषयासक्ति की इच्छा को राग भविष्य में किसी क्रिया को करने की इच्छा को सकल्प स्वार्थ का परित्याग कर अन्य प्राणियों के कष्ट निवारण की इच्छा को कारुण्य दोषों को देखकर विषय त्याग की इच्छा को वैराग्य दूसरों को ठगने की इच्छा को उपद्रा और अन्तः निर्गुह या गुह्य इच्छा को भाव कहते हैं। इसके अतिरिक्त चिकीर्षा जिह्वीर्षा इत्यादि क्रियाओं के भेद से भी इच्छा के अनेक भेद हो सकते हैं।

द्वेष निरूपण

प्रयोजनवात्मको द्वेषः । अस्मिन् सति प्रवृत्तितनिवारणाय मन्यते स द्वेषः ।

'कोरो द्वेषः ।'

—तर्क संग्रह

अर्थ—क्रोध को ही द्वेष कहते हैं। यह ज्वलनात्मक होता है। जिसके होने पर मनुष्य स्वयं को प्रबलित की भांति अनुभव करता है वह द्वेष कहलाता है। दुःख अथवा दुःख की स्मृति के कारण आत्मा एवं मन के संयोग से द्वेष उत्पन्न होता है। यह अनिष्ट साधनता ज्ञान जन्म होता है। द्वेष करता है इस प्रकार के अनुभव से सिद्ध जाति वाले अथवा द्विष्टसाधनताज्ञानजन्य गण को द्वेष कहते हैं। यहाँ पर द्विष्ट साधनताज्ञान को ही अनिष्ट साधनता ज्ञानत्व समझना चाहिए।

यह द्वेष सामान्यतः दुःख में अथवा दुःख के साधन में होता है। जैसे सर्प कण्टक इत्यादि से उत्पन्न दुःख में और उस दुःख के साधन भूत सर्प कण्टक आदि में द्वेष होता है। यह भी तन्मयता अदृष्टविशेष और जाति विशेष से उत्पन्न होता है। तन्मयताजन्य—एकबार सप्तदश होने पर पुनः पुनः उसे सबत्र सप्त का ही दिखाई देना। अदृष्टविशेष—जिसे कभी सप्त दशजय दुःख का अनुभव नहीं हुआ उसे भी सप्त से द्वेष होना। जातिविशेष—कुत्ते का बिल्ली से बिल्ली का चूहे से सप्त का नेवले से द्वेष होना।

द्वेष वशात् भी धर्म अधर्म स्मृति एवं प्रयत्न में प्रवृत्ति होती है। अतः द्वेष भी इन चारों का हेतु या मूल होता है। क्रोध द्रोह मयु अक्षमा अमर्ष आदि द्वेष के विषय अथवा प्रकार होते हैं।

व्यवहारिक रूप से द्वेष घणा का परिचयक होता है। क्योंकि किसी वस्तु अथवा किसी विषय में अनिच्छा रखना या उससे घृणा करना ही द्वेष कहलाता है। इच्छा सामान्यतः अनुकूल विषयों में होती है। इसके विपरीत प्रतिकूल विषयों में द्वेष होता है। यह एक प्रकार से मानस दोष है जो आत्मा के लिए अशुभ परिणाम कारक अथवा अशुभ बन्ध का हेतु होता है।

प्रयत्न निरूपण

कृति प्रयत्न ।

—तत्र सप्रह

प्रयत्न सरम्भ उत्साह इति पर्याया । स द्विविध जीवनपूर्वक
इच्छाद्वेषपूर्वकश्चेति ।

—प्रशस्तपाद

अर्थ कृति को ही प्रयत्न कहते हैं। कार्यारम्भक गण विशेष का नाम प्रयत्न है अर्थात् कार्य प्रारम्भ करने वाले गण को प्रयत्न कहते हैं। दूसरे शब्दों में चेष्टा का नाम प्रयत्न है। अर्थात् किसी कार्य का सम्पादन करने के लिए जो चेष्टा विशेष की जाती है वही प्रयत्न कहलाता है। प्रयत्न सरम्भ उत्साह ये प्रयत्न के पर्याय वाची शब्द हैं। यह सामान्यतः दो प्रकार का होता है—१ जीवनपूर्वक और २ इच्छा-द्वेषपूर्वक।

१ जीवन पूर्वक प्रयत्न—जब मनुष्य निद्रावस्था में होता है तब भी उसकी श्वास प्रश्वास की क्रिया सतत होती रहती है। अतः स्वप्नावस्था में जो प्राण-अपान का प्रेरक (श्वास प्रश्वास की क्रियात्मक परस्पर को बाधू रखने वाला) होता है तथा जाग्रत अवस्था में अन्तःकरण (मन) का इन्द्रियो के साथ संयोग कराने में हेतु अथवा मन को एक इन्द्रिय से दूसरी इन्द्रिय में पहुँचाने वाला होता है और जो आत्मा मन तथा इन्द्रियो का संयोग कराता है वह जीवन पूर्वक प्रयत्न कहलाता है। यह प्रयत्न स्वतः सम्पादित होता है तथा जीवन के लिये अपेक्षित है।

२ इच्छा-द्वेष पूर्वक प्रयत्न—यह प्रयत्न हित की प्राप्ति और अहित के परिहार के लिए समर्थ होने वाले (योग्य) व्यापार का हेतु और शरीर को धारण करने वाला होता है। यह प्रयत्न इच्छा और द्वेष के कारण होता है। अपने या पर के हित साधन के लिए जो प्रवृत्तिमूलक चेष्टा की जाती है वह इच्छा पूर्वक प्रयत्न तथा अपने या पर के अहित का परिहार करने के लिए जो निवृत्तिमूलक चेष्टा की जाती है वह द्वेष पूर्वक प्रयत्न कहलाता है। यह इच्छा-द्वेष पूर्वक प्रयत्न आत्मा और मन का संयोग होने पर इच्छा और द्वेष से समुत्पन्न होता है।

प्रकारान्तर से प्रयत्न को तीन प्रकार का भी बतलाया गया है। यथा प्रवृत्ति रूप प्रयत्न निवृत्ति रूप प्रयत्न और जीवन योनि रूप प्रयत्न। इच्छाजय गुण प्रवृत्ति कहलाती है। द्वेषजन्य गुण का नाम निवृत्ति है तथा जीवन रूप अदृष्टजन्य गुण को जीवनयोनि कहते हैं। यह जीवनयोनि ही शरीर में प्राण संचार का कारण है। इसके अभाव में मनुष्य की मृत्यु हो जाती है।

परादि सामान्य गुण

परत्वापरत्व निरूपण

परत्वापरत्व च परापराभिधानप्रत्ययनिमित्तम् । तस्तु द्विविधं विकृतकालकृत च । तत्र विकृत दिग्विशेषप्रत्यायकम् । कालकृतं च बयोभेदप्रत्यायकम् ।

—प्रज्ञस्तपाव

देशकालवयोमानपाकवीर्यरसादिषु । परापरत्वे—

—धरक संहिता सूत्रस्थान २६/६१

परत्व और अपरत्व क्रमशः पराभिधान अपराभिधान तथा परप्रत्यय अपरप्रत्यय के कारण हैं। ये दो प्रकार के होते हैं—विकृत और कालकृत। इनमें विकृत प्रत्यय दिग्विशेष के और कालकृत प्रत्यय बयोभेद के बोधक हैं।

परत्व और अपरत्व का व्यवहार देश काल वय परिमाण पाक वीर्य रसादि के उत्कृष्ट-निकृष्ट के निर्देश के लिए होता है। जैसे कोई स्थान (देश) किसी व्यक्ति

के स्वास्थ्य की दृष्टि से श्रेष्ठ होने से पर है तथा अन्य स्थान अपर । शीतकाल सामान्यतः स्वास्थ्य की दृष्टि से उपयोगी एवं उत्तम होने से पर तथा अन्य ग्रीष्म काल आदि अपर । वय (अवस्था) की दृष्टि से तरुण अवस्था पर एवं बाल्य एवं वृद्ध अवस्था अपर है । किसी व्यक्ति के लिए मधुर विपाक अनुकूल होने से पर तथा अन्य अम्ल या कट विपाक अपर होता है । इसी प्रकार शीतवीर्य अनुकूल होने से पर एवं उष्ण वीर्य अपर होता है । मधुरादि षष्ठ रसों में जो अनुकूल हो वह पर तथा अन्य अपर होते हैं । महा पर परव का अभिप्राय उत्कृष्ट एवं अपरव का अभिप्राय निकृष्ट होता है ।

दूर और समीप अथवा बड़े और छोटे व्यवहार के प्रधान कारण को परव और अपरव कहते हैं । यह परव एवं अपरव पृथ्वी जल तेज वायु और मन इन पाँच द्रव्यों में रहता है । दिशा और काल की अपेक्षा यह दो प्रकार का होता है । यथा दिककृत परव एवं दिककृत अपरव । इसमें देश से सम्बन्ध होने के कारण यह दशिक परव-अपरत्व भी कहलाता है । दिककृत परत्व अथवा दशिक परव का व्यवहार दूर देशीय अथवा दूरस्थ वस्तु में तथा दिककृत अपरव अथवा दशिक अपरव का व्यवहार निकटदेशीय अथवा समीपस्थ वस्तु में होता है ।

इसी भाँति काल की अपेक्षा से कालकृत परव एवं कालकृत अपरव होता है । इसमें काल का सम्बन्ध होने से यह कालिक परव एवं कालिक अपरव कहलाता है । कालकृत परव का व्यवहार येष्ठ में तथा कालकृत अपरव का व्यवहार कनिष्ठ में होता है ।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार यह विप्रकृष्ट (दूर) है और यह सन्निकृष्ट (समीप) है—ऐसा प्रयोग जिन गुणों के कारण होता है उनको क्रमशः परत्व और अपरत्व कहते हैं । आयुर्वेद के मनीषियों ने सन्निकृष्ट अर्थात् उपयोगिता में समीप (प्रधान या उत्कृष्ट) और विप्रकृष्ट अर्थात् उपयोगिता में दूर (अप्रधान या निकृष्ट) ऐसा अर्थ ग्रहण कर के देश काल वय मान विपाक वीर्य रस आदि में परवापरत्व सम्बन्ध बतलाया है ।

युक्ति निरूपण

युक्तिश्च योजना या त यज्यते ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान २६/३१

या कल्पना यौगिकी भवति सा तु युक्तिरुच्यते । अयौगिकं त कल्पनाऽपि सती युक्तिर्नोच्यते पुत्रोऽप्यपुत्रवत् ।

अर्थ—दोष देश काल प्रकृति बल आदि को ध्यान में रखते हुए औषधि आहार विहार आदि का विचार पूर्वक यथा योग्य निणय करके जो निर्देश दिया जाता है—इसी का नाम योजना है और यही योजना 'युक्ति' कहलाती ।

जो कल्पना यौगिकी (युक्ति युक्त या विधिपूर्वक) होती है वही युक्ति कहलाती है किन्तु जो कल्पना अयौगिक (अयुक्त या बिना विधिपूर्वक) होती है तो वह कल्पना के होने पर भी युक्ति नहीं कहलाती। जैसे षड् धातुसंयोग से गर्भोत्पत्ति मध्य मन्थनक और मन्थान के योग से अग्नि की उत्पत्ति वैद्य परिवारक औषधि और रोगी के समुचित संयोग से रोग निवृत्ति तथा ऋतु क्षेत्र अम्बु एव बीज के संयोग से शस्य (अनाज) की उत्पत्ति होती है। यही युक्ति कहलाती है। उपर्युक्त वस्तुओं के विद्यमान रहने पर भी यदि उनकी संयोजना समुचित रूप से नहीं हो पाती है तो अभीष्ट सिद्धि नहीं होती। वही युक्ति नहीं होती है।

सख्या निरूपण

सख्या स्याद् गणितम् ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान २६/३२

एकत्वाविध्यवहारहेतु सख्या ।

—वैश्विक उपनिषद्

गणना व्यवहारे तु हतु सख्याऽभिधीयते ।

—कारिकावलि

गणना व्यवहारासाधारण कारण सख्या ।

—मुक्तावलि

अर्थ—एक दो तीन आदि शब्दों से जिस गणविशेष का बोध होता है अथवा गणना रूप व्यवहार का जो हेतु होता है वह सख्या कहलाती है। एक दो तीन इत्यादि यह सख्या गुण कही सख्या का वाचक होता है और कही सख्येय का। एक सख्या सख्येय वाचक होती है तथा दस के बाद की सख्या सख्या और सख्येय दोनों की वाचक होती है। यह सख्या दो द्रव्यों में स्थित होती है तथा एकत्व इत्यादि से लेकर परार्ध पर्यन्त होती है। यथा—एकत्वादिपरार्धपर्यन्ता नवद्रव्यवर्ति एकत्व तु नित्यगत नित्य अनित्यगतमनित्य द्वित्वाविक तु सबबाऽनित्यमेव। एक से लेकर परार्ध पर्यन्त सख्या निम्न प्रकार होती है—इकाई दहाई सकडा हजार दस हजार लाख दस लाख करोड दस करोड अरब दस अरब बन्द दस बन्द खब दस खबे निखब दस निखब शख दस शख पय दस पदूम सागर दस सागर अन्त्य दस अन्त्य मध्य दस मध्य परार्ध दस परार्ध। इस प्रकार यथाक्रम दस-दस का गुणन करके परार्ध पर्यन्त सख्या है। इसमें एकत्व प्रतिपादक सख्या नित्य पदार्थों में नित्य एव अनित्य पदार्थों में अनित्य होती है। जैसे जीव (आत्मा) ईश्वर एव प्रकृति ये तीनों नित्य हैं। अत एकत्व का व्यवहार होने पर एक सख्या नित्य होती है। अन्य अनित्य पदार्थों जैसे शरीर, वृक्ष पर्वत आदि में व्यवहृत होने वाली एक सख्या अनित्य होती है। अत एक सख्या नित्य भी है और अनित्य भी। इसके अतिरिक्त द्वित्व आदि सख्या सर्वथा अनित्य है। क्योंकि दो से लेकर परार्ध पर्यन्त सख्या अपेक्षा बुद्धिजन्य होती है। अत वह अनित्य है। अपेक्षा बुद्धि के नाश होने से उसका भी नाश हो जाता है। अपेक्षा बुद्धि अनेक

एकत्व बुद्धि की परिचायक होती है। जैसा कि वैशेषिक दर्शन के निम्न वचन से सुस्पष्ट है अयमेकोऽयमेक इत्याकाराबुद्धिरपेक्षाबुद्धि । अर्थात् यह एक है यह एक है इस प्रकार के पथक पृथक् ज्ञान का नाम अपेक्षा बुद्धि है।

संयोग निरूपण

योगः सह संयोग उच्यते ।

द्रव्याणां द्वन्द्वः सवज्ज कमजोऽनित्य एव च । — चरक संहिता सूत्रस्थान २६/३१

सयक्तव्यवहारहतुसंयोगः सवद्रव्यवृत्तिः ।

—सक सप्रह

अप्रः सयोस्तु या प्राप्तिः संघ संयोग ईरितः ।

—कारिकावलि

अर्थ—द्रव्यों के एक साथ मिलने की संयोग कहते हैं अथवा दो या दो से अधिक द्रव्यों का योग होना संयोग कहलाता है अथवा संयुक्त (मिला हुआ) है इस प्रकार के व्यवहार का कारण संयोग कहलाता है। यह सभी नव द्रव्यों में होता है। यह संयोग द्वन्द्व कमज सव कमज तथा एक कमज होता है। इसके अतिरिक्त अप्राप्त वस्तुओं की प्राप्ति को संयोग कहा जाता है।

दो या दो से अधिक द्रव्यों के मिलने हेतु उनका जो पारस्परिक सम्बन्ध (मिलना) होता है वह संयोग कहलाता है। जो पदार्थ पूर्व में परस्पर असम्बद्ध (मिले हुए नहीं) थे उनका किसी स्थान विशेष या समय विशेष में आपस में मिल जाना ही संयोग होता है। ऊपर जो तीन प्रकार का संयोग बतलाया गया है वह चरक के अनुसार है। कारिकावलि में भी तीन प्रकार का संयोग बतलाया गया है यथा—अन्यतर कमज उभय कमज और संयोगकमज। इसमें चरकोक्त द्वन्द्व कमज और एक कमज कारिकावलि के क्रमशः उभय कमज एवं अन्यतर कमज से मेल खा जाता है। किन्तु चरक का सव कमज तथा कारिकावलि का संयोगकमज अलग कुछ भिन्न प्रतीत होते हैं। उन्हें दोनों के भिन्न भिन्न उदाहरणों के द्वारा निम्न प्रकार से समझा जा सकता है—

१ चरकोक्त एककमज तथा कारिकावलि का अन्यतरकमज दोनों एक हैं। आचार्य श्री चक्रपाणिदत्त वक्ष पर पक्षी के बैठने को एक कमज मानते हैं क्योंकि इसमें एक पक्षी के द्वारा ही चेष्टा होती है। न्यायदर्शन वाले (कारिकावलिकार) बाज का पखत पर बैठना रूपा संयोग अन्यतर कमज होता है। इसमें दोनों उदाहरण समान हैं।

२ द्वन्द्वकमज (चरक) और उभयकमज (कारिकावलि) दोनों एक ही हैं। क्योंकि दोनों के उदाहरण समान अभिप्राय को प्रकट करते हैं। यथा—चक्रपाणि के अनुसार दो भेड़ों का परस्पर लड़ना और न्यायदर्शन के अनुसार उड़ते हुए दो पक्षियों का परस्पर मिलना ये दोनों समान हैं। क्योंकि दोनों भेड़ों और पक्षियों में क्रिया बाँटी जाती है। अतः दोनों एक हैं।

३. महर्षि चरक के द्वारा प्रतिपादित 'सर्व कर्मज' और कारिकावलि में कथित 'सयोगज सयोग' दोनों परस्पर भिन्न हैं। ब्रह्म से तिलो का योग होने पर उनसे तैल निकालना यह सबकर्मज है और वृक्ष की डाल पर कोवें का बैठना सयोगज सयोग है। यहां पर वृक्ष से कोवें का सयोग है ऐसा माना जाता है। अर्थात् अवयव संयुक्त होने पर वह अवयवों से भी संयुक्त है। अतः इस प्रकार का सयोगज ज्ञान सयोगज सयोग कहलाता है।

यद्यपि सबकर्मज सयोग और सयोगज सयोग परस्पर भिन्न प्रतीत होते हैं किन्तु वस्तुतः दोनों एक ही हैं। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि सर्वकर्मज सयोग एक काल में ही होता है और सयोगज सयोग उत्तर काल में सभी से संयुक्त होता है।

ये समस्त सयोग अनित्य होते हैं। क्योंकि विभाग के द्वारा इनका विनाश होता है।

विभाग निरूपण

विभागस्तु विभक्ति स्याद्विभागो भागशो ग्रहः।

—चरक संहिता सूत्रस्थान २६/३३

सयोगनाशको गुणो विभागः।

—तक सप्रह

अर्थ—वस्तुओं का पारस्परिक विभजन (अलग-अलग करना) अथवा एक एक भाग करना विभाग कहलाता है। सयोग नाशक गुण को विभाग कहते हैं।

यह सयोग का विरोधी गुण है। अतः जिस गुण के कारण दो या अधिक द्रव्यों के विषय में यह बुद्धि हो कि ये संयुक्त नहीं (विभक्त) हैं उसे विभाग कहते हैं। विभाग का ही अपर पर्याय वियोग होता है। वियोग में भागशः ग्रह होता है। किसी संयुक्त औषधि में समस्त औषधियों की नियत मात्रा का ज्ञान करना कि कौन सी औषधि कितनी मात्रा में है—वियोग या विभाग कहलाता है। सयोग की भाँति विभाग भी तीन प्रकार का होता है। यथा १ द्वन्द्वकर्मज २ एककर्मज और ३ सबकर्मज। सयोग के उदाहरण ही विभाग के उदाहरण के रूप में प्रविष्टित समझना चाहिए। जैसे वृक्ष से पत्तों का अलग होना दोनों भंडों का परस्पर अलग होना तथा तैल तिलों को परस्पर अलग कर देना।

पृथक्त्व निरूपण

पृथक्त्वं स्यादसंयोगो अवलम्ब्यमनैकताः। —चरक संहिता सूत्रस्थान २६/३३

पृथक्त्वव्यवहारसाधारणकारणं पृथक्त्वम्।

—तक सप्रह

अर्थ—असयोग का नाम ही पृथक्त्व है। यह इससे अलग है—यह नाम जिस गुण के कारण होता है उसका नाम पृथक्त्व है। जैसे यह 'पट' अमुक 'पट' से पृथक्

(भिन्न) है। इस प्रकार की बुद्धि जिसके द्वारा उत्पन्न होती है उसे पथक्त्व कहते हैं। अथवा पथक् व्यवहार के असाधारण कारण को पथक्त्व कहते हैं। यह सब द्रव्यों में होता है।

यह तीन प्रकार का होता है—असंयोग लक्षण—जिसका कभी संयोग होना सम्भव नहीं है। जैसे बिन्दु पर्वत और हिमालय का पथक्त्व। २ विलक्षण्य रूप विलक्षणता (लक्षणों की असमानता) होने के कारण जहाँ संयोग नहीं हो सकता। जैसे माय भस बकरी मुअर में विलक्षणता (लक्षण की असमानता) के कारण पथक्त्व। ३ अनेकना रूप-समान जाति वाले द्रव्यों में भी अनेक रूपता होने से उनमें पथक्त्व पाया जाता है। जैसे—गाय में काली गाय सफ़ेद गाय लाल गाय आदि।

परिमाण निरूपण

परिमाण पुनर्मानन।

—चरक संहिता सूत्रस्थान अ २६

मानव्यवहार साधारणकारण परिमाणाय तत्त्वतुर्विधमण दीध महत ह्रस्व च।

—तक सप्रह

अर्थ—मान को ही परिमाण कहते हैं। मान (माप तौल) के असाधारण कारण को परिमाण कहते हैं। जिस गण के कारण माप होता है वह परिमाण कहलाता है। माप या तौल के द्वारा जो मान ज्ञात किया जाता है उस मान व्यवहार के हेतु भूत गण का नाम ही परिमाण है। जिस गण को माप और तौल के विभिन्न साधनों (किलो ग्राम मीटर लीटर आदि के द्वारा जाना जाता है) वह परिमाण कहलाता है।

परिमाण के द्वारा ही वस्तुओं का माप या मानदण्ड नियत किया जाता है। वह सभी द्रव्यों में पाया जाता है। वह चार प्रकार होता है—अण महत दीध और ह्रस्व।

सस्कार निरूपण

सस्कार करण मतम

—चरक संहिता सूत्रस्थान २६/६४

करण पुन स भाविकाना द्रव्याणामभिसस्कार।

सस्कारो हि गुणातराधानमक्यते।

—चरक संहिता विमान स्थान १/२६

सामान्यगुणात्मविशेषगुणोभयवस्तिव्याप्यजातिमान सस्कार। —गुदक्ष सम्यक प्रकारेण क्रियते इति सस्कार।

स कारस्त्रिविध बगो भावना स्थितिस्थापकश्च।

—प्रकाशस्थान

अर्थ—क्रिया के द्वारा गुणाधान करने को सस्कार कहते हैं। औषध या आहार

को तैयार करने में अनेक प्रकार की प्रक्रियाएँ की जाती हैं। उन प्रक्रियाओं से द्रव्य में अन्य गुण की उत्पत्ति होती है उसे ही सस्कार कहते हैं। इसका अपर पर्याय करण है।

जिन द्रव्यों में जो गण स्वभावतः नहीं पाए जाते हैं उन गुणों को उन द्रव्यों में सस्कार किया विशेष के द्वारा उत्पन्न किया जाता है। यह सस्कार जल अग्नि सस्य मन्थन देश काल भावना काल प्रकर्ष एव पात्र संयोग के द्वारा किया जाता है। यह सस्कार सामान्यतः तीन प्रकार का होता है—१—वेग २—भावना और ३—स्थिति स्थापक। १ वेग यह पृथ्वी जल-वायु-अग्नि इन चार भूतद्रव्यों में और अमृत मन में पाया जाता है। उपर्युक्त इन पाँच द्रव्यों में कारण विशेष से जो गति प्रवाह उत्पन्न होता है वह वेग नामक सस्कार कहलाता है। इससे द्रव्यों के संयोग और वियोग का नाश होता है। २ भावना—अनुभव प्रत्यक्ष आदि होने के पश्चात् उन अनुभवों का जो कुछ भी अंश मन में रह जाता है उसीके द्वारा उन अनुभूत विषयों का स्मरण होता है और वे पुनः पहचानी जाती हैं। अतः पूर्वानुभूत विषयों की प्रत्यभिज्ञा जिस सस्कार के द्वारा होती है वही भावना सस्कार से अभिप्रत है। सस्कार केवल आत्मा में रहता है। पुनः पुनः अथवा एक बार जिस वस्तु का अनुभव होता है उससे उस वस्तु की भावना मन में अंकित हो जाती है। पश्चात् वही प्रादुर्भूत होती है। ३ स्थिति स्थापक जिस गुण के कारण द्रव्यों में लक्ष्मीलापन पाया जाता है तथा जिससे द्रव्य को दोनों ओर से खींचने पर द्रव्य फैल जाता है किन्तु छोड़ देने पर पुनः अपनी स्वाभाविक पूर्व स्थिति को प्राप्त हो जाता है वह स्थितिस्थापक गण (सस्कार) कहलाता है। जैसे रबर के टुकड़े को खींचने पर वह लम्बा हो जाता है या बक्ख की डाल पकड़ कर खींचने पर वह झुक जाती है किन्तु छोड़ देने पर पुनः अपनी स्वाभाविक पूर्व स्थिति को प्राप्त हो जाती है। यह पृथ्वी जल अग्नि और वायु में पाया जाता है।

अभ्यास निरूपण

आचार्यसंनमस्यास शीलन सततक्रिया — चरक संहिता, सप्तस्थान २६/३४

अर्थ—किसी भी भाव पदार्थ का पुनः पुनः पालन (सेवन) करने को अभ्यास कहते हैं। शीलन और सतत क्रिया ये दो अभ्यास के पर्यायवाची शब्द हैं।

जब कोई कार्य लगन के साथ लगातार किया जाता है वही सतत क्रिया कहलाता है। इसी भाँति बारम्बार द्रव्यों का अनुशीलन (सेवन करना) शीलन कहलाता है। ये दोनों ही अभ्यास कहलाते हैं।

इस प्रकार ये परादि १ गण होते हैं तथा सार्या गुणद्रव्यों बुद्धिः प्रयत्नान्ता पराद्रव्य के अनुसार कुल ४१ गण होते हैं। न्याय दर्शनोक्त धर्म और असर्ग इन दोनों गुणों को आयुर्वेद में नहीं माना गया है। अतः उनका वर्णन यहाँ नहीं किया गया है।

न्यायोक्त चतुर्विंशति गुण

न्याय दर्शन में आयुर्वेद की भाँति ४१ गुणों को नहीं माना गया है। उन्होंने केवल २४ गुणों का ही उल्लेख किया है। और उही २४ गुणों के अन्तर्गत आयुर्वेदोक्त ४१ गुणों को समाविष्ट कर लिया है। न्यायोक्त २४ गुण निम्न प्रकार हैं—

अथ गुणा रूप रसो गन्धस्तत्परम ।

स्पर्श सख्या परिमिति पथक्त्व च तत् परम ॥

संयोगश्च विभागश्च परत्व चापरत्वकम् ।

बद्धि सुख दुःखमिच्छा द्वेषो यत्नो गुह्यत्वकम् ।

द्रवत्व स्नेहसकारावदृष्ट शब्द एव च ॥

— कारिकावलि

अर्थात् १ रूप २ रस ३ गन्ध ४ स्पर्श ५ सख्या ६ परिमिति (परिमाण) ७ पथक्त्व ८ संयोग ९ विभाग १ परत्व ११ अपरत्व १२ बुद्धि १३ सुख १४ दुःख १५ इच्छा १६ द्वेष १७ प्रयत्न १ गुह्यत्व १९ द्रवत्व २ स्नेह २१ सस्कार २२ धम २३ अधम और २४ शब्द ये २४ गुण हैं। ऊपर श्लोक में जो अदृष्ट शब्द आया है उससे धर्म और अधम इन दो गुणों का ग्रहण किया गया है।

वस्तुतः ये २४ गुण ही माने गए हैं। इन्हीं २४ गुणों में आयुर्वेदोक्त ४१ गुणों का समावेश कर लिया जाता है। धम और अधम ये दो गुण आयुर्वेद में नहीं माने गए हैं। शेष समस्त गुणों को आयुर्वेद में स्वीकार किया गया है। आयुर्वेद में उपर्युक्त न्यायोक्त गुणों के अतिरिक्त १७ लघुत्वादि गुण तथा युक्ति एव अभ्यास ये दो (परादि) गुण इस प्रकार कुल १९ गुण अधिक माने गए हैं। इन गुणों का समन्वय इस प्रकार किया जा सकता है—अभ्यास को सस्कार में युक्ति को संयोग में गुर्वादि गुणों में गुह्यत्व द्रवत्व और स्नेह इन इन तीन गुणों को छोड़कर शेष गुणों को सस्कार और धम में समाविष्ट किया जा सकता है। आयुर्वेदोक्त गर्वादि २ गुणों दो प्रकार से प्राप्त होते हैं—सांसिद्धिक (स्वभाव सिद्ध) और २—निमित्तिक (कारणजन्य)। जब इनकी प्राप्ति स्वभावतः होती है तब यह इस द्रव्य का धम है ऐसा कहा जाता है और औषधि द्रव्य का वह धम अदृष्टजन्य होता है। ऐसी स्थिति में इनका समावेश धम में किया जाता है। जब निमित्तों के द्वारा इन गुणों की प्राप्ति होती है तब इन गुणों का समावेश सस्कार में कर लिया जाता है। इस प्रकार कुल चौबीस गुण ही माने जाते हैं और गुणों की सख्या सम्बन्धी मतभेद का समाधान हो जाता है।

कुछ विद्वान् इस प्रकरण में भिन्न मत रखते हैं। उनके मतानुसार चरकोक्त गुणों की सख्या भी २४ मानी जा सकती है। चरक में गुणों का वर्गीकरण एवं सख्या

निर्देश सार्था गुर्वादयो इत्यादि पद से किया गया है । २४ गुण मानने वाले विद्वानों के अनुसार इस पद का अर्थ यदि वैशेषिक सिद्धान्त के अनुसार किया जाय तो चरक के सिद्धान्तानुसार भी २४ ही गण होते हैं । जैसे वैशेषिक दशन में व्यस्यसगन्ध स्पश सख्या परिमाणानि पचस्त्व सयोगविभागी परापरस्त्व ब्रह्म सुखदुखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च (वैशेषिक दण १ १ ६) ये १७ गण बतलाए गए हैं । प्रशस्तशाद भाष्य में उपयुक्त प्रयत्नाश्च पाठ के च पद से ७ और गुण स्वीकार किए गए हैं । यथा च शब्दसमच्छितास्तु गरुत्व ब्रह्म स्नेह सस्कार-धर्माधिस-शब्दा सप्तबोत्थे चतविंशति गुणा । इस प्रकार मूलतः कुल २४ गुण होते हैं । इसी भाति आयुर्वेदोक्त सार्था शब्द से स्पश रूप रस गन्ध ये ४ गण गर्वादयो शब्द से गरुत्व-ब्रह्म-स्नेह-सस्कार-धर्म अधर्म शब्द ये ७ गुण बुद्धि इच्छा द्वेष सुख दुख प्रयत्न ये ६ गुण परादय शब्द से सस्कार युक्ति और अभ्यास इन गुणों को छोड़कर शेष ७ गुण ग्रहण कर लेना चाहिए । इस प्रकार चरक के अनुसार भी २४ गुण होते हैं ।

उपर्युक्त मत आयुर्वेद की दृष्टि से समीचीन एवं उपयोगी नहीं है । जो लोग इस धारणा के अनुसार सोचते हैं उनकी कल्पना निराधार एवं अयुक्ति युक्त है । क्योंकि महर्षि चरक के द्वारा वर्णित ४१ गुण चिकित्सा की दृष्टि से उपयोगी एवं महत्वपूर्ण हैं । प्रत्येक गण का अपना स्वतन्त्र महत्व एवं उपयोगिता है । अतः उन्हें केवल सख्या की दृष्टि से यूनाधिक नहीं किया जा सकता । इसके अतिरिक्त सार्था शब्द से सर्वत्र पचमहाभूतों के शब्द स्पर्शादि पाच गणों का ही ग्रहण किया गया है । यथा— अर्था शब्दादयो ज्ञेया गोचरा विषया गुणः । (चरक संहिता शारीरस्थान १) गुर्वादि शब्द से आयुर्वेद में सर्वत्र गुरु आदि २ गुण ही ग्रहण किए जाते हैं । यथा गुरुमन्वहिमस्निग्धफलकणसाद्गमबुस्थिरा । गुणा ससूक्ष्मविज्ञादा विज्ञाति सविषयया ॥ (अ हू स १) परादि शब्द से आयुर्वेद में सदा १ गुणों का ही ग्रहण होता है । यथा—परापरस्त्व यक्तिश्च सख्या सयोग एव च । विभागश्च पृथक्त्व च परिमाणस्यवापि च । सस्कारोभ्यास इत्येते गुणा प्रोक्ताः परादयः ॥ (च सू अ २५) इस प्रकार सार्था गुर्वादयो इत्यादि चरकोक्त वाक्य से केवल उन्हीं गुणों का ग्रहण करना उपयुक्त है जिनका निदर्श आयुर्वेद के आचार्यों ने अपनी मूल संहिताओं में किया है । इन गुणों को छोड़कर अन्य दसोक्त गुणों के साथ समन्वय हेतु व्यर्थ की खीजातानी पूर्वक प्रयास करना अनुपयुक्त है ।

गुणों का साधर्म्य

आयुर्वेद शास्त्र में जिन ४१ गुणों का वर्णन किया गया है वे यद्यपि परस्पर एक दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं, तथापि उन्में कुछ धर्म ऐसे हैं जो सभी में समाज रूप से पाए

जाते हैं। अतः परस्पर भिन्न होते हुए भी उनमें जो धर्म समान रूप से मिलता है वही साधर्म्य कहलाता है। सभी गुणों में समान रूप से मिलने वाले धर्म निम्न हैं—

- १ सभी गुण में गणत्व जाति पाई जाती है। गणत्व जाति के कारण ही वे गुण कहलाते हैं।
- २ सभी गुण द्रव्य में अश्रित रहते हैं। अतः वे आश्रित धर्म वाले हैं।
- ३ सभी गण गौणत्व धर्मयुक्त होने से गौण (अप्रधान) होते हैं।
- ४ सभी गण नियम होते हैं। उनमें कोई अन्य गुण नहीं होता।
- ५ सभी गण निष्क्रिय होते हैं। वे किसी प्रकार का क्रिया (कर्म) नहीं करते अथवा उनमें कोई क्रिया नहीं पाई जाती है।
- ६ संयोग और विभाग में सभी गण अनपेक्ष अकारण हैं।

गणों का अधर्म्य

गणों में पाया जाने वाला वह धर्म जो समस्त गणों में समान रूप से विद्यमान नहीं रहता अर्थात् कुछ गणों में पाया जाता है और कुछ गणों में नहीं पाया जाता अधर्म्य कहलाता है। गणों में अधर्म्य निम्न प्रकार से होता है—

- १ रूप रस गन्ध स्पर्श परव अपरव तथा गुर्वादि बीस गुण मत होते हैं। अर्थात् ये मत गण केवल स्थूल स्वरूप वाले द्रव्यों में पाए जाते हैं।
यथा—पृथ्वी जल तज और वायु में।
- २ बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म सत्कार और शब्द ये अमत गुण होने हैं तथा जिनका स्थूल स्वरूप नहीं होता उनमें ये पाए जाते हैं। जस आमा और आकाश में।
- ३ संख्या परिमाण पथक्त्व संयोग और विभाग ये पाँच मूर्तामृत गुण हैं तथा समस्त द्रव्यों में पाए जाते हैं।
- ४ बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न ये गण उभयेन्द्रियरूप अन्तःकरण (मन) के द्वारा ग्राह्य हैं।
- ५ शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध ये पाँच गुण ज्ञानेन्द्रियों के प्रत्यात्मनियत विषय हैं। अर्थात् मात्र ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा ही ग्राह्य हैं। इसीलिए ये बाह्य गुण भी कहलाते हैं।
- ६ धर्म और अधर्म अतीन्द्रिय होते हैं।
- ७ संयोग और विभाग कभी भी एक द्रव्य में नहीं पाए जाते। किन्तु संख्या एक द्रव्य में और कभी अनेक द्रव्यों में पाई जाती है।
- ८ शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म

अधर्म सस्कार और बुद्धि कील गुण ये विशेष गुण कहलाती हैं। क्योंकि इन गुणों के आधार पर ही वस्तु एक दूसरे से भिन्न समझी जाती है।

विशेषवस्तु पृथक्त्वकृत् के आधार पर ही ये विशेष गुण हैं।

- ६ सख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्व अपरत्व गुस्त्व और द्रवत्व से सामान्य (नैमित्तिक) गुण होते हैं। अर्थात् अनेक द्रव्यों में ये एक साथ ही पाए जाते हैं। इनके द्वारा वस्तु एक दूसरे से पथक नहीं की जा सकती है। इनके द्वारा अनेक द्रव्य एक साथ समझे जाते हैं। जैसे संयोग के द्वारा दो या अधिक संयुक्त द्रव्यों का ज्ञान होता है।

द्रव्यों में पाए जाने वाले गुण

भिन्न भिन्न द्रव्यों में पाए जाने वाले गुणों की सख्या भिन्न भिन्न है। न्याय दर्शन के अनुसार निम्न द्रव्यों में उपलब्ध होने वाले गुण और उनकी सख्या निम्न प्रकार है—

वायोनैवकादश तेजसो गुणा जलवित्तिप्राप्तभूतां चतुदश ।

विष्कालयो पञ्च षड्वाम्बरे महेश्वरेऽष्टौ जनसस्तथैव च ॥

अर्थात् वायु के नौ तेज (अग्नि) के ग्यारह जल पृथ्वी और जीवात्मा के चौदह चौदह दिशा और काल के पांच-पांच आकाश में छह परमात्मा तथा मन के आठ आठ गुण होते हैं। द्रव्यों के उपयुक्त वर्णित गुणों का विवरण निम्न प्रकार है—

- १ न्यायोक्त चतुर्विंशति गुणों में से स्पष्ट सख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्व अपरत्व तथा वेगाख्य सस्कार ये नौ गुण वायु में होते हैं।
- २ उपयुक्त नौ गुणों के साथ रूप और द्रवत्व ये ग्यारह गुण तेज में होते हैं।
- ३ उपयुक्त नौ गुणों के अतिरिक्त द्रवत्व गुस्त्व रूप रस और स्नेह ये चतुर्दश गुण जल में होते हैं।

४ उपयुक्त चतुर्दश गुणों में स्नेह के स्थान पर गन्ध ग्रहण कर लेने से चौदह गुण पृथ्वीगत हो जाते हैं।

५ बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वय प्रयत्न परिमाण सख्या पृथक्त्व संयोग विभाग भावनाख्य सस्कार घम और अधर्म ये चौदह गुण जीवात्मा में होते हैं।

६ सख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग ये पांच गुण दिक् और काल के होते हैं।

७ सख्या आदि उपयुक्त पांच तथा शब्द ये छ गुण आकाश में विद्यमान रहते हैं।

८ संख्या आदि उपयुक्त पाच गुण तथा बुद्धि इच्छा और प्रयत्न ये आठ गुण परमात्मा में पाए जाते हैं ।

९ संख्या आदि उपयुक्त पाच गुण तथा परत्व अपरत्व एव वेग नामक सस्कार ये आठ गुण मन के होते हैं ।

गुण प्राधान्य निरूपण

कुछ विद्वान् द्रव्यादि पदार्थों में गुण को प्रधान तथा अन्य द्रव्यादि को अप्रधान मानते हैं । गुणों का प्राधान्य वे निम्न आधार पर मानते हैं—

- १ गुण के अभाव में द्रव्य का कोई महत्व नहीं है ।
- २ गुणों के अनुसार ही द्रव्य कम करने में तत्पर होता है ।
- ३ रसों का उक्षापकष द्रव्याश्रित गुणाधीन है ।
- ४ गुणों से रसों का पराभव होता ।
- ५ गुणों को विपाक का कारण भूत माना जाता है ।
- ६ संख्या की दृष्टि से गुण सर्वाधिक होते हैं ।
- ७ बाह्य एवं आभ्यन्तर दोनों प्रकार से गुणों का प्रयोगाधिक्य देखा जाता है । उपदेश अपदेश एवं अनुमान के द्वारा गुणों का प्राधान्य सिद्ध है ।



चतुर्थ अध्याय

कर्म निरूपण

कर्म का लक्षण

संयोगे च विभागे च कारणं द्रव्यमाश्रितम् ।

कतव्यस्य क्रिया कर्म कर्म नान्यदपेक्षते ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/५२

प्रयत्नादि कर्म चेष्टितमुच्यते ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/४१

द्रव्याश्रितं च कर्म यदुच्यते क्रियेति ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान ८/१३

एकद्रव्यमगुण संयोगविभागोऽन्यदपेक्षकारणमितिकर्मलक्षणम् ।

—वैशेषिक सूत्र १/१/१७

अर्थ— जो एक ही साथ संयोग और विभाग में कारण हो तथा द्रव्य में आश्रित हो वह कर्म कहलाता है । कतव्य की क्रिया को कर्म कहते हैं । यह कर्म संयोग और विभाग में किसी अन्य कारण की अपेक्षा नहीं करता । अर्थात् कर्म केवल क्रिया की अपेक्षा करता है । यत्नपूर्वक की गई चेष्टा को ही कर्म कहते हैं । द्रव्याश्रित जो क्रिया होती है वही कर्म कहलाता है । इस प्रकार जो एक द्रव्याश्रित गुण से रहित संयोग तथा विभाग के उत्पन्न करने में अपने से उत्तरभावी किसी भावपदाथ (कारण) की अपेक्षा न करता हुआ कारण है वह कर्म कहलाता है । आयुर्वेद में कर्म से प्रवृत्ति का भी ग्रहण होता है । यथा—

प्रवृत्तिस्तु क्षणं चेष्टा कार्यायां सैव क्रिया कर्म यत्नः काम समारम्भश्च ।

—चरक संहिता विमान स्थान अ ८

अर्थात् काय के लिए जो चेष्टा की जाती है वह प्रवृत्ति कहलाती है । वही क्रिया कर्म यत्न और काय समारम्भ कहलाती है ।

कर्म में सामान्यतः निम्न तथ्य अपेक्षितरूपेण होना चाहिये—

एकद्रव्यम्—कर्म एक द्रव्याश्रित होता है । यद्यपि गुण भी द्रव्य के ही आश्रित रहता है किन्तु दोनों के आश्रितत्व में अन्तर होता है । सभी गुण एक द्रव्याश्रित नहीं होते । कुछ ऐसे गुण भी हैं जो अनेक द्रव्याश्रित होते हैं । जैसे संयोग गुण एक द्रव्याश्रित कभी नहीं होता । जैसे किसी स्थान पर जब समूह एकत्रित होने पर उनका संयोग

अनेक द्रव्याश्रित होगा। इसी भाँति रोटी और घृत का संयोग दो द्रव्य (रोटी और घृत) के आश्रित होगा। अतः वह सबनिष्ठ या उभयनिष्ठ गुण हुआ। किन्तु कर्म में ऐसा नहीं होता। वह सदा एक ही द्रव्य के आश्रित रहता है। कोई भी कर्म ऐसा नहीं है जो दो द्रव्यों या अनेक द्रव्यों के आश्रित हो। एक द्रव्याश्रित होने से कम एकनिष्ठ या एक द्रव्यम कहलाता है।

अगुणम—जिस प्रकार किसी गुण में अय गुण आश्रित होकर नहीं रहता उसी प्रकार कम में भी कोई गुण आश्रित होकर नहीं रहता। कम किसी गुण का आश्रय अथवा किसी गुण का आधार नहीं होने के कारण वह गुण रहित होता है अतः उसे अगुणम या निगुणम कहा गया है।

सयोगविभागेष्वनपेक्षकारणम—कम के द्वारा सयोग और विभाग दोनों एक ही साथ सम्पादित होते हैं। अर्थात् कम जिस द्रव्य के आश्रित होकर रहता है उस द्रव्य का पूरा देश से विभाग तथा उत्तर देश से सयोग तदाश्रित कम के द्वारा ही होता है। यद्यपि सयोग भी तो उत्तर देश से सयोग में हेतु होता है किन्तु वह पूर्व देश के विभाग में हेतु नहीं हो सकता। उसी भाँति विभाग भी पूर्व देश के विभाग में हेतु होता है किन्तु वह उत्तर देश के सयोग में हेतु नहीं हो सकता। कम एक साथ पूरा प्रदेश के विभाग एवं उत्तर प्रदेश के सयोग में हेतु होता है। अर्थात् कम के द्वारा सयोग और विभाग एक साथ होता है। इसके अतिरिक्त द्रव्य भी तो सयोग और विभाग में युगपत् कारण होता है तथापि उसे कम की अपेक्षा रहती है। अर्थात् कम के कारण ही द्रव्य सयोग विभाग करने में समर्थ होता है। जब द्रव्य कम से युक्त होता है तब ही वह सयोग और विभाग कर सकता है। अभिप्राय यह है कि द्रव्य को सयोग विभाग करने में कम रूप कारणान्तर की अपेक्षा रहती है। किन्तु समुत्पन्न कम किसी कारणान्तर की अपेक्षा किए बिना स्वयं ही सयोग विभाग को युगपत् करता है। यही सयोगविभागेष्वनपेक्षकारण कहलाता है।

इन तीनों (एक द्रव्य अगुण और सयोगविभागेष्वनपेक्षकारण) के मिलन से कम का यह लक्षण निष्पन्न होता है कि जो द्रव्यो के परस्पर सयोग तथा विभाग को उत्पन्न करता है तथा उसके उत्पन्न करने में समवायी द्रव्य एवं भग्न सयोगनाश की अपेक्षा करता हुआ भी अपनी उत्पत्ति के पश्चात् उत्पन्न होने वाले किसी भाव पदार्थ की (कारणान्तर के रूप में) अपेक्षा नहीं करता और सदा नियम पूर्वक एक द्रव्य के आश्रय में रहता तथा स्वयं किसी गुण का आश्रय नहीं होता वह कर्म कहलाता है।

कम के भेद

यद्यपि कम असंख्य हैं और उसके अनेक प्रकार हैं। अतः उनकी द्वयता निश्चित

किया जाना सम्भव नहीं है। तथापि इनको समझने के लिए और व्यवहार के लिए उन कर्मों का भेद ज्ञान आवश्यक है। इसी दृष्टि से शास्त्रों में कम के जो भेद या प्रकार निरूपित किए गए हैं उसी आधार पर यहाँ उनका विवरण प्रस्तुत किया जा रहा है।

कम से सामान्यतः दो प्रकार के कम अभिप्रेत हैं—इहलौकिक कम और पारलौकिक कम। इहलौकिक कम उपयुक्त प्रकार से संयोग तथा विभाग में निरपेक्ष कारण होता है और पारलौकिक कम कर्तव्य की क्रिया को कहते हैं। कर्तव्य से सामान्यतः सद्वृत्त या सदाचार का ग्रहण किया जाता है। उसकी क्रिया अर्थात् पालन करने से जो कम उत्पन्न होना है वह पारलौकिक कम कहलाता है। दोनों कम केवल क्रिया की अपेक्षा करते हैं और दोनों संयोग एवं विभाग में युग्मत कारण होते हैं। जैसे—उत्क्षेपण कम में उच्च देश से संयोग और उसी क्षण अधः देश से विभाग भी होता है। इसी भाँति सदवृत्तरूप कर्तव्य का पालन करने से जब शुभ कर्म से संयोग होता है उसी क्षण अशुभ कम से विभाग भी होता है। इस प्रकार संयोग और विभाग में कम निमित्त कारण होता है।

चरक संहिता में कम का निरूपण करते हुए महर्षि चरक ने लिखा है—

प्रयत्नादि कम क्षणितमच्यते अर्थात् प्रयत्न यानि श्रम पूर्वक की जाने वाली चेष्टा ही कम कहलाती है। अथवा ऐसी चेष्टा जो प्रयत्न (जीवनयोजि प्रवृत्ति और निवृत्ति) का कारण है कम कहलाती है। इस कम की वृत्ति केवल मृत द्रव्यों में ही रहती है। अल्प परिमाण वाले द्रव्य ही मृत कहलाते हैं। व्यापी (सर्वत्र व्याप्त रहने वाला) या विभु द्रव्य मृत नहीं होता। अतः पृथ्वी जल तेज वायु और मन इन पांच मृत द्रव्यों में ही कम की वृत्ति रहती है। विभू द्रव्य जैसे आकाश काल दिक् आमा में कम की वृत्ति कदापि सम्भव नहीं है। इन द्विविध कर्मों को ही कुछ अन्य विद्वानों ने क्रमशः लौकिक एवं आध्यात्मिक कम की संज्ञा दी है। अर्थात् इहलौकिक कम को लौकिक तथा पारलौकिक कम को आध्यात्मिक कम माना है।

लौकिक कम के प्रकार

लौकिक कम पुनः तीन प्रकार का बतलाया गया है। यथा—१ सप्रत्यय २ असप्रत्यय और ३ अप्रत्यय।

सत्प्रत्यय—ज्ञान पूर्वक यानि ज्ञान ब्रह्मकर किया गया प्रयत्न (कर्म) सप्रत्यय कहलाता है। जैसे गद को ऊपर उछालना।

असत्प्रत्यय—अज्ञान पूर्वक किया गया कम असप्रत्यय कहलाता है। यह कम अनायास ही हमारी बिना जानकारी या बिना प्रयास के होता है। जैसे ऊपर उछाली हुई गद नीचे आने के बाद धरती से टकरा कर पुनः ऊपर उछल जाती है इस प्रकार गद के नीचे गिरने के बाद पुनः जो उच्च गमन

क्रिया होती है वह अज्ञान मूलक एव अप्रयास जन्य होने से असत्प्र यथ कहलाता है । दूसरी प्रकार मस्तिष्कीय सौषुम्निक वर से पीडित रोगी जब अपने एक पैर को सिकोड़ता है तो उसका दूसरा पर अनायास ही अज्ञान पूर्वक सिकुड़ जाता है । यह भी असत्प्रयय का उदाहरण समझना चाहिए । यह कम चेतन और अचेतन दोनों में पाया जाता है ।

अप्रत्यय—अप्रयय कम केवल अचेतन यो में ही होता है । इसे निम्न तीन क्रियाओं या कारणों से समझा जा सकता है —

१ नोदन २ गुरुत्व और ३ वेग या मस्कार । नोदन—नो न का अर्थ है प्ररित करना या ढकेलना । जैसे पानी में ककड़ या कोर वस्तु गलने से उसमें हिलने की क्रिया होती है । गुरुत्व—निगाधार वस्तु या द्रव्य का स्वत नीचे गिरना । जैसे किसी तिपाई पर घड़ा रखा हुआ है । यहाँ तिपाई घड़ का आधार है । यदि तिपाई हटा ली जाय तो निराधार होने से तथा घड़ा अपने गुरुत्व के कारण नीचे गिर जायगा । वेग—गति की अत्यन्त तीव्रता । जैसे—धनुष की खींची गई प्रयञ्चा को छोड़ने से उत्पन्न गति की तीव्रता (वेग) के कारण धनुष स छटा हुआ बाण बहुत दूर तक चला जाता है और अपने लक्ष्य का भेदन करता है ।

यायोक्त कम के भेद

न्याय शास्त्र में कम के पाँच भेद बतलाए गए हैं । यथा

उत्क्षेपण ततोऽपक्षेपणमाकुचन तथा ।

प्रसारण च गमन कर्माण्येतानि पञ्च च ।

भ्रमण रेचन स्यन्दनोर्ध्वञ्चलनमेव च ।

तिर्यग्गमनमप्यत्र गमनादेव लभ्यते ॥

—कारिकावलि

अर्थ—उत्क्षेपण अपक्षेपण आकुचन प्रसारण और गमन ये पाँच कर्म के भेद हैं । भ्रमण रेचन स्यन्दन उर्ध्व चलन तिर्यग्गमन आदि समस्त कर्म गमन कर्म से समझना चाहिए ।

उक्षेपण—ऊर्ध्वदेशसंयोगहेतुरक्षेपणम् ।

—तर्क सप्रह

उपर की ओर गति करना या ऊपर की ओर फकना । जिसके द्वारा पदार्थ का उपर के प्रदेश के साथ संयोग हो तथा अध प्रदेश के साथ वियोग (विभाग) हो वह उक्षेपण कम कहलाता है । जैसे पथर का ऊपर फकना गद्द का उपर उछालना पतंग का उड़ाना आदि ।

अपक्षेपण—अधोदेशसंयोगहेतुरपक्षेपणम् ।

—तर्क सप्रह

अर्थात् जो कम अध प्रदेश से संयोग कराने में कारण होता है वह अपक्षेपण कहलाता है । अपक्षेपण कम के द्वारा द्रव्य का निचले प्रदेश के साथ संयोग तथा उर्ध्व

प्रदेश के साथ वियोग होता है। साधारणतः नीचे की ओर गति करना अथवा नीचे फकना ही अपक्षेपण कर्म होता है। जैसे सीढियों के द्वारा नीचे उतरना पत्थर का नीचे की ओर फकना पेड़ से पत्तों का नीचे गिरना आदि अपक्षेपण के उदाहरण हैं।

आकुचन— शरीरस्य सन्निकृष्टसंयोगहेतु आकुचनम् । —तर्क सप्रह

अर्थात् जिस कम के द्वारा द्रव्य का शरीर के सन्निकृष्ट प्रदेश के साथ संयोग हो वह आकुचन कम कहलाता है। जिस क्रिया के द्वारा सीधे अथवा फँसे हुये द्रव्य का अप्रभाग उम प्रदेश से विभाग अथवा अपने मूल प्रदेश से संयोगरूप सिकुड़कर संकुचित अथवा अल्प देश यापि होता है वह आकुचन कम कहलाता है। जैसे फँसे हुये हाथों को सिकोड़ना फले हुये कपड़ को समेटना किसी वस्तु को अपनी ओर खींचना आदि।

प्रसारण— विप्रकृष्टसंयोगहेतु प्रसारणम् । —तर्क सप्रह

अर्थात् जिसके द्वारा वस्तु का विप्रकृष्ट (दूरस्थ) प्रदेश के साथ संयोग हो उसे प्रसारण कम कहते हैं। यह कम आकुचन से सर्वथा विपरीत होता है। इसमें वस्तु का परवर्ती (दूरवर्ती) प्रदेश के साथ संयोग तथा सन्निकृष्ट या समीपवर्ती प्रदेश के साथ विभाग होता है। हाथ का फलना कपड़ का फैलना लताओं का फैलना पानी का फैलना आदि।

गमन— उत्तरदेशसंयोगहेतुगमनम् । —तर्क सप्रह

अर्थात् जिसके द्वारा वस्तु का उत्तर वर्ती प्रदेश से संयोग तथा पश्चात् वर्ती प्रदेश से विभाग होता है वह गमन कर्म के द्वारा व्यवहृत होता है। इस संयोग विभाग के कारण रूप कम की दिशा तथा प्रदेश अनियत होता है और वस्तु की गति किसी भी प्रदेश की ओर हो सकती है। गमन से गति या चलनात्मक क्रिया का बोध होता है। इसके अतिरिक्त भ्रमण रेचन स्थन्दन उच्चज्वलन तथा तियग्गमन आदि समस्त कर्मों का समावेश गमन कर्म में हो जाता है।

आयुर्वेद में कर्म के भेदों के अन्तर्गत उपयुक्त उत्क्षेपणादि पंचविध कर्मों के अतिरिक्त अन्य पंचविध कर्मों का प्रतिपादन किया गया है। यथा— तस्य ष्यस्य कम पंचविधमन्त वधनाहि —च सू २६/२० अर्थात् द्रव्य के पांच प्रकार के कर्म होते हैं। यथा—१-वसन २ विरेचन ३ निरुह बस्ति ४-अनुवासन बस्ति और ५-नस्य (शिरोविरेचन)। ये सभी कर्म उपयुक्त वैशेषिक कम में समाविष्ट हो जाते हैं। इसके अतिरिक्त चिकित्सा शास्त्र में (विशेषतः शल्य चिकित्सा में) १ पूर्व कर्म २ प्रधान कर्म और ३ पश्चात् कर्म—इन तीन प्रकार के कम की भी माना गया है। ये समस्त कर्म उपरि निर्दिष्ट कम के लक्षण के द्वारा सिद्ध होते हैं। इन्हीं कर्मों के आधार पर आयुर्वेद में कम के लक्षण को प्रतिपादित किया गया है ताकि वह अतिव्याप्यादि दोष से रहित हों।

पचम अध्याय

सामान्य निरूपण

यह आयुर्वेदीय चिकित्सा का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। इसे वस्तुतः चिकित्सा का सत्र समझना चाहिये। आचार्यों ने आयुर्वेद का प्रयोजन बतनाते हुए कहा है—

धातुसाम्यक्रिया चोक्ता सत्रस्यास्य प्रयोजनम्। अर्थात् शरीर में स्थित धातु पित्त कफ (धातु रूप) इन तीनों दोषों रस रक्तादि सप्त धातुओं को समावस्था में रखना ही इस आयुर्वेद शास्त्र का प्रयोजन है। तापय यह है कि क्षीण हुई धातुओं को उपयुक्त औषध एवं आहार विहार के द्वारा बढ़ाकर उन्हें सम अवस्था में रखना चाहिये। यही वृद्ध का मुख्य कर्तव्य है। यही कारण है कि राजयक्ष्मा रोग में जब मांस अत्यंत क्षीण हो जाता है तब दद्यान्मांसावमासानि बृहणानि विशषत। इत्यादि वचनों के द्वारा रोगी को मांस खाने वाले पशु पक्षियों के मांस संवन का निरूपण किया गया है। च कि मनुष्य के मांस तथा अन्य खाद्य मांस में मांसव सामान्य है—अतएव मांस ब्रह्मण करने वाला होता है। कहा भी है— शरीरं बृहणं नायत्स ह्य मासाद्विशिष्यते।

इससे स्पष्ट है कि आयुर्वेद शास्त्र में सामान्य का प्रतिपादन मात्र दार्शनिक सिद्धान्त के रूप में नहीं किया गया है अपितु चिकित्सा की दृष्टि से उसकी विशेष उपयोगिता है। क्योंकि सन्मानगुणान्मांसो हि धातूनामभिवृद्धिकारणम्। इस आयुर्वेद वचन के अनुसार सामान्य के आधार पर ही शरीर के विभिन्न भावों की क्षीणता को दूर किया जा सकता है। इस प्रकार यह आयुर्वेदीय चिकित्सा का सूत्र एवं आयुर्वेद का मौलिक सिद्धान्त है।

दार्शनिक दृष्टि से सामान्य के प्रतिपादक महर्षि कणाद हैं। उन्होंने अपने बशेषिक दर्शन में पदार्थ के रूप में इसका प्रतिपादन एवं विवेचन किया है। किन्तु आयुर्वेद में इसे चिकित्सा के आधारभूत सिद्धान्त के रूप में अंगीकृत किया गया है। वैशेषिक दर्शन में तो इसका साधारण रूप में ही विवेचन मिलता है जबकि आयुर्वेद में इसका विशद एवं सारगर्भित विवेचन किया गया है। आयुर्वेद में यह मात्र सद्धान्तिक रूप में ही प्रतिपादित नहीं है अपितु व्यवहारिक रूप में भी उसे अत्यन्त व्यापकता पूर्वक अपनाया गया है। यही कारण है कि आयुर्वेदीय चिकित्सा को व्यापक रूप से सफलता प्राप्त हुई है। इसके अतिरिक्त आयुर्वेद में सामान्य का उपयोग रोग निदान रोग

निवारण के साथ-साथ दार्शनिक दृष्टि से दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हेतु भी किया गया है। तदनुसार इसका तात्त्विक ज्ञान अपेक्षित बतला कर लोक-पुरुष का साम्य (पुरुषोऽयं लोकसमिति) जिस प्रकार बतलाया गया है और इस महत्वपूर्ण सिद्धांत को स्थिर किया गया है वह अपने आप में सारगर्भित एवं पूणता लिये हुए है। शरीर और ससार के प्रत्येक भाव में एकरूपता स्थापित करने और इस विषय में सिद्धान्त स्थिर करने का श्रेय मात्र आयुर्वेद शास्त्र को है।

सामान्य का लक्षण

सर्वथा सर्वभावानां सामान्य वृद्धिकारणम् — च सू १४४

सामान्यमेकत्वकरणम् — च सू १४५

तुल्यार्थता हि सामान्यम् — च सू २१४५

अनुवृत्तिप्रत्यहेतु एकमनेकसमवेत च सामान्यम् । तदेकत्वकर वृद्धिकर सावश्य च । —सप्तपञ्चार्थी

नित्यमनेकानुगतसामान्यम् द्रव्य-गुण कमवृत्ति नित्यतो सत्यनेक समवेतत्वमिति वा सामान्यलक्षणम् ।

अथ—सदा समस्त भाव पदार्थों की वृद्धि करने वाला कारण सामान्य होता है। सामान्य एक व करने वाला होता है। तुल्यार्थता ही सामान्य कहलाती है स्व विषय के समस्त द्रव्यों में रहने वाला आमस्वरूपानुगम प्रत्यय का उत्पादक अनुवृत्ति प्रत्यय का कारण सामान्य होता है। सामान्य नित्य एक तथा अनेक में अनुगत समवाय सम्बन्ध से रहता है। यह एक व वृद्धि तथा सावृक्ष्य को उत्पन्न करने वाला होता है। अर्थात् नित्य होते हुए जो अनेक पदार्थों में समवेत रहता है उसे सामान्य कहते हैं। यह द्रव्य गुण और कर्म तीनों में रहता है।

संयोग आदि भी अनेक पदार्थों में समवेत रूप से रहते हैं। अतः उनमें अतिव्याप्ति के निवारणार्थ नित्यत्व का सन्निवेश किया गया है। संयोग नित्य नहीं होता। नित्य होते हुए आकाश परिमाणादि द्रव्यों में समवेत रहते हैं। किन्तु वे एक काल में एक ही वस्तु में समवेत रहते हैं। अर्थात् आकाश परिमाण नित्य है। किन्तु वह मात्र एक आकाश में रहता है। अतः अनेक पद लगाया गया। अत्यान्ताभाव में भी नित्यत्व और अनेक वृत्ति दोनों ही गुण हैं। अतः वृत्तित्व सामान्य का परित्याग करके समवेतत्व शब्द लगाया गया। इस प्रकार सामान्य का निदृष्ट लक्षण निम्न हुआ।

सामान्य जाति—सामान्य से जाति का भी ग्रहण किया जाता है। जो लक्षण या धर्म समान गुण धर्मों द्रव्य में पाया जाता है वह जाति कहलाता है। जैसे समस्त

गायो मे समान रूप से रहने वाला घम गोत्व' है। इसे गोत्व जाति कहते हैं। इसी प्रकार मनुष्यों मे मनुष्यत्व और अश्वों मे अश्वत्व आदि।

सामान्य के उपयुक्त लक्षण के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि जिस पदार्थ के द्वारा भिन्न भिन्न देश और काल मे रहे हुए अनेक द्रव्यो मे समानता का ज्ञान होता है उसे सामान्य अथवा जाति कहते हैं। जैसे भिन्न भिन्न देश और काल मे रही हुई अनेक गाय है। उनमे जिस पदार्थ के द्वारा हम यह गाय है यह गाय है इस प्रकार की समानता का जो ज्ञान होता है वह है गोत्व। जिस जिस पदार्थ मे हमें गोत्व की प्रतीति होती है। उसे ही हम गाय कहते हैं। अतः सिद्ध है कि समस्त गायो मे गोत्व सामान्य रूप से विद्यमान रहता है। जो अनेक द्रव्यो मे सामान्य रूप से विद्यमान हो वही सामान्य या जाति कहलाती है।

गोत्व जाति के ज्ञान से ससार के समस्त भागो मे रहने वाली विभिन्न रंगो विभिन्न गुणो और विभिन्न अवस्थाओ वाली गाय गोत्व' जाति से भिन्न या पथक नहीं हो सकती और उसी मे समाविष्ट होने से सभी एक ही रूप मे जानी जाती हैं। अर्थात् इनमे भेद होते हुए भी इनका जो तात्त्विक ज्ञान और गोत्व घम या जाति है वह समस्त गायो मे सदा से रहता आया है और आगे भी रहेगा। गायो के नष्ट होने पर भी गोत्व जाति का विनाश नहीं होगा। गाय तो उत्पन्न भी होती है उसका विनाश भी होता है किन्तु उसमे रहने वाला गोत्व न कभी उत्पन्न होता है और न कभी विनष्ट होता है। अर्थात् गोत्व निय होता है। गाय अनेक होने पर भी उनमे स्थित गोत्व एक ही होता है और गाय मे वह समवाय (अपथगभाव) सम्बन्ध से रहता है। तात्पर्य यह है कि अनेक द्रव्यो मे रहता हुआ भी जो स्वयं एक और निय होता है वह सामान्य कहलाता है।

इसी तथ्य को ध्यान मे रखते हुए आचार्यों ने सामान्य का नित्यत्व अनेका नुगत सामान्यमे यह लक्षण प्रतिपादित किया है। यह केवल द्रव्य गुण और कर्म मे रहता है। सामान्य मे सामान्य नहीं होता। क्योंकि सामान्य मे सामान्य मानने से अनवस्था होती है। विशेष मे सामान्य रह नहीं सकता क्योंकि विशेष सामान्य से सबथा विपरीत होता है। इसी लिए वह असामान्य कहलाता है।

सामान्य का आश्रय

सामान्य की सत्ता या स्थिति किस किस पदार्थ मे होती है इसका प्रतिपादन करते हुए आचार्य ने कहा है— द्रव्य गुण कर्मवृत्ति सामान्यमे। अर्थात् यह सामान्य द्रव्य गुण और कर्म मे रहता है। इनके अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ मे सामान्य की वृत्ति नहीं है। इससे यह भी स्पष्ट है कि सामान्य स्वयं सामान्य मे नहीं रहता जसाकि गुण स्वयं गुण मे नहीं रहता है। यदि सामान्य मे सामान्य की स्थिति मान ली जाय तो

वह अनवस्था दोष से दूषित हो जायगा और दोष युक्त पदार्थ न तो दशन शास्त्र में और न ही आयुर्वेद शास्त्र में ग्राह्य है। सामान्य की अवस्थिति विशेष में भी स्वीकार नहीं की गई है। क्योंकि वह (विशेष) इस (सामान्य) के सर्वथा विपरीत या विरुद्ध होता है। परस्पर विरोधी पदार्थों या द्रव्यों में एक दूसरे की अवस्थिति कदापि सम्भव नहीं है। समवाय एक पदार्थ होते हुए भी एक नियम सम्बन्ध रूप होता है जो द्रव्य गण और कम मूलक होता है। अतः उसमें सामान्य की स्थिति सम्भव नहीं है। सामान्य तो समान गण घट भी वृद्धि का कारण है न कि वह सम्बन्ध कारक है। इस प्रकार सामान्य मात्र द्रव्य गण-कम वृद्धि वाला होता है। ये तीन पदार्थ ही उसके आश्रय हैं।

सामान्य के भेद—

टीकाकार आचार्य चक्रपाणि दत्त के द्वारा आयुर्वेद में चरक संहिता में सामान्य तीन प्रकार का माना गया है। यथा—१ द्रव्य सामान्य २ गुण सामान्य और ३ कर्म सामान्य। चरक में तीन स्थलों पर सामान्य के लक्षणों का उल्लेख मिलता है। वे तीनों लक्षण भिन्न भिन्न प्रकार के सामान्य का प्रतिपादन करने वाले हैं। जैसे—
(१) द्रव्य सामान्य—सबदा सबभावानां सामान्य वृद्धिकारणम् (२) गुण सामान्य—सामान्यैकत्वकरणम् (३) कर्म सामान्य—तुल्यायता हि सामान्यम्।

द्रव्य सामान्य—मनुष्य के शरीर में स्थित और बाह्य जगत् में स्थित (अन्य प्राणियों के शरीर को छेदन कर लाया गया गया) मांस समान है। क्योंकि दोनों में समानता है। इसी भाँति बाह्य जगत् में स्थित रक्त मज्जा शुक्र और शरीर गत रक्त मज्जा शुक्र के ही समान है। सामान्य युक्त बाह्य द्रव्य के द्वारा सामान्य युक्त शरीर गत द्रव्य की सर्वोत्तम पुष्टि (वृद्धि) होती है। जैसे मांस से मांस की रक्त से रक्त की मज्जा से मज्जा की शुक्र से शुक्र की इत्यादि। इस प्रकार एक द्रव्य स्वजातीय एवं स्वयंनि द्रव्य की वृद्धि में कारण होता है। यही द्रव्य सामान्य कहनाता है।

गुण सामान्य—जिस गुण वाले द्रव्य का सेवन किया जाता है। शरीर में दोष धातु एवं मल गत उसी गुण की वृद्धि होती है। जिस मांस आदि बाह्य द्रव्यों में स्थित गुरु गुण तथा मांस आदि विभिन्न शरीरगत धातुओं में स्थित गुरु गुण परस्पर सामान्य है। बाह्य द्रव्यों का सेवन करने पर तद्गत गुरु आदि गुण शरीरावयवगत गुरु आदि गुणों की वृद्धि करते हैं। इसी प्रकार लघु स्निग्ध रूक्ष शीत आदि गुणों के उदाहरण निम्न प्रकार जानना चाहिए—

पयशुक्रयोर्भिन्नजातीयोरपि जघरत्वादिसामान्यं तत्रकतां करोति' अर्थात् शुक्र से भिन्न होने पर भी दूध माधुर्य गुण से शुक्र की वृद्धि करता है अथवा एकत्व की उत्पत्ति करता है। अतः गुणों की समानता होने से यह गुण सामान्य है।

कम स साम्य—किसी बाह्य कर्म को करने से शरीरगत तद्रूप कम की वृद्धि होती है। एक ही स्थान पर सतत बठ रहने से या विश्राम करने से स्थाय्य (स्थिरता) करने वाले कफ की वृद्धि होती है। इसी प्रकार अधिक ससरण (तरना) से चलन कम रूप वायु की वृद्धि होती है। इस प्रकार कम का सेवन शरीरगत उसी कर्म की वृद्धि करने वाला होता है।

भट्टार हरिश्चन्द्र ने चक्रपाणि दत्त द्वारा प्रतिपादित उपयुक्त त्रिविध—द्रव्य सामाय गुण सामान्य एवं कम सामाय को पथक पथक न मानकर तीनों का समावेश सबदा सबभावाना सामाय वृद्धिकारणम् इस परिभाषा के अन्तर्गत ही कर लिया है। अतः इन्होंने सामाय के पृथक् तीन भेदों का मानना अयुक्तियुक्त समझा। उन्होंने सामान्य के निम्न तीन भेद स्वीकार किये हैं—(१) अयन्त सामाय (२) मध्य सामाय और (३) एक दश सामान्य। इसमें सबदा सबभावाना सामान्य वृद्धिकारणम् को अयन्त सामान्य सामान्यमेकत्वकरणम् को मध्य सामाय और तत्प्रार्थता हि सामान्यम् को एक दश सामाय माना है। किंतु चक्रपाणि दत्त ने उक्त त्रिविध सामाय का कोई विशेष महत्व नहीं दिया है। उन्होंने विशेष प्रयोजन वाला नहीं होने से श्रद्धा योग्य एवं माय नहीं समझा। इसके अतिरिक्त उन्होंने आगे कहा कि अनेक आचार्य सामाय को दो प्रकार का मानते हैं—(१) उभयवृत्ति सामान्य और (२) एकवृत्ति सामान्य।

उभयवृत्ति सामान्य—उभयवृत्ति सामाय वह होता है जिसमें वधक और वर्धनीय दोनों द्रव्यों में द्रव्यत्व या गुणत्व सामाय पाया जाता है। जैसे—मांस मांसवधकम् अर्थात् बाह्य मांस खाने से शरीरगत मांस की वृद्धि होती है। इसमें बाह्य मांस पोषक एवं शरीरगत मांस पोष्य होता है। यहाँ पर पोषक और पोष्य दोनों में मासत्व सामान्य है। अतः यह उभयवृत्ति सामान्य हुआ।

एकवृत्ति सामाय—एकवृत्ति सामाय वह होता है जिसमें एक पक्षीय अर्थात् पोषक सामाय होता है। जैसे घृतमग्निकरणम् अर्थात् घृत का सेवन करने से अग्नि की वृद्धि होती है। यहाँ घृत और अग्नि में कुछ भी सामान्य नहीं है। प्रभाववश घृत अग्नि की वृद्धि (प्रदीप्त) करता है। वृद्धिकारक होने से सामान्य के उदाहरण के अन्तर्गत उसे लिया गया है। घृत में स्थित घृतत्व ही अग्नि की वृद्धि में कारण होता है। अग्नि में घृतत्व का अभाव है। अतः वह एकवृत्ति सामान्य हुआ। इसी भाँति (दौड़ना) आदि से वायु की तथा निद्रा से कफ की वृद्धि होना आदि उदाहरण एकवृत्ति सामाय के ही परिचायक हैं।

इस प्रकार समान और असमान दोनों प्रकार के द्रव्य वृद्धि में कारण होते हैं। हम तथ्य को देखकर कुछ आचार्यों का मत है कि महर्षि चरकोक्त उपर्युक्त लक्षण

'सामान्य वृद्धिकारणम्' निरर्थक प्रतीत होता है। इसका समाधान इस प्रकार किया जा सकता है कि जहाँ-जहाँ द्रव्य गुण अथवा कर्म की समानता हो वहाँ-वहाँ वृद्धि अवश्य होती है। यहाँ जहाँ-जहाँ सामान्य हो वहाँ-वहाँ वृद्धि हो और जहाँ-जहाँ वृद्धि हो वहाँ-वहाँ सामान्य हो ऐसी व्याप्ति नहीं बनाई जाती है। क्योंकि देखा गया है कि पर सामान्य के अभाव में भी वृद्धि होती है। यह आवश्यक नहीं कि जहाँ सामान्य हो तुल्यता हो अथवा एकत्वकर हो वही वृद्धि होती है। अपितु भिन्न द्रव्य व भिन्न गुणत्व एवं भिन्न कर्मत्व होने पर भी प्रभाववश वृद्धि सम्भव है। जसा कि उपर्युक्त एकवृद्धि सामान्य के अन्तर्गत घृतमन्त्रिकरम् के उदाहरण के द्वारा स्पष्ट है।

यहाँ एक बात स्पष्ट रूप से समझ लेना चाहिये कि सामान्य और प्रभाव में पर्याप्त भिन्नता है। द्रव्य में स्थित प्रभाव के द्वारा जो कार्य सम्पन्न होता है वह सामान्यतः द्रव्य-गुण कर्मप्रतीत होता है। ऐसी स्थिति में प्रभाव के द्वारा जो कम विशेष का सम्पादन होता है यदि उसे सामान्य का भी उदाहरण बतलाया जाता है तो वह कथमापि मान्य नहीं हो मकने की स्थिति में यहाँ भी उसी प्रकार का अर्थ करना उपयुक्त होगा जो उभयवृत्ति में सामान्य किया गया है। अर्थात् द्रव्य-गुण कर्म इन तीनों में से किसी एक की सामान्यता होने पर उसके प्रयोग से जो वृद्धि होती है उसे एक देश सामान्य कहना चाहिए। यह निर्विवाद सत्य है कि वृद्धि के प्रति द्रव्य गुण और कर्म में तीनों कारण होते हैं। इनमें से किसी एक दो या तीनों में से सामान्य के आधार पर शरीरगत द्रव्य गुण या कर्म इन तीनों में किसी एक दो तीन की वृद्धि होती है। इन तीनों में से कोई एक भी नहीं होने पर वृद्धि का होना संभव असम्भव है। यदि इनके बिना ही शरीरगत भावों की वृद्धि स्वीकार ली जाय तो सामान्य सिद्धान्त की स्थापना का कोई प्रयोजन ही शेष नहीं रह जाता। वस्तुतः आयुर्वेद शास्त्र में सामान्य सिद्धान्त का प्रतिपादन प्रकृतिसम समवाय पर आधारित है। उसके विपरीत वृद्धि का जो भी उदाहरण दृष्टिगोचर होता है वह विकृति विषम समवायारब्ध होता है अथवा उसे द्रव्यगत प्रभावजन्य समझना चाहिए।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर यह कहना अयुक्ति सगत नहीं होगा कि किसी भी रोग विशेष को दूर करने के लिए जब विभिन्न भेषज प्रयोग किए जाते हैं तब केवल द्रव्य सामान्य जिसे सर्वश्रेष्ठ माना गया है से ही कार्य की वृद्धि सम्भव नहीं है। अपितु द्रव्य गुण और कर्म इन तीनों का आश्रय लेकर चिकित्सा की जाती है तब ही स्वरित रूप से लाभ होता है और तब आयुर्वेद के प्रयोजन की सिद्धि होती है।

सामान्य के अन्य भेद

व्यापकता की दृष्टि से सांख्यदर्शन में सामान्य के निम्न भेद बतलाए गए हैं—

सामान्यं द्विविधं प्रोक्तं परं चापरमेव च ।
द्रव्यादिविकवृत्तिस्तु सत्ता परतयोच्यते ॥
परमिन्ना तु या जातिः सत्तापरतयोच्यते ।
द्रव्यत्वादिकं जातिस्तु परापरतयोच्यते ॥
व्यापकत्वात्परापि स्याद् व्याप्यं चादपरापि च ।

— कारिकावलि १ न

सामान्य दो प्रकार होता—(१) पर सामान्य और (२) अपर सामान्य । द्रव्यादि तीन पदार्थों (द्रव्य गुण और कम) में रहने वाली सत्ता को पर सामान्य और पर से भिन्न जाति को अपर सामान्य कहते हैं । द्रव्यव आदि जाति तो पर सामान्य भी कहलाती है । सामान्य व्यापक होने पर 'पर और व्याप्य होने से अपर भी होता है । क्योंकि व्यापकता की दृष्टि से पर सामान्य अधिक देश या अधिक व्यक्तियों में व्याप्त रहता है और अपर सामान्य अल्प देश या अल्प व्यक्तियों में ही व्याप्त रहता है ।

उपयुक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि सबसे अधिक व्यक्तियों में रहने वाली अथवा अधिक देश में रहने वाली जाति पर सामान्य और कम व्यक्तियों अथवा अल्प देश में रहने वाली जाति अपर सामान्य कहलाती है । जो दोनों के बीच में रहने वाली जाति है वह अपर सामान्य कहलाती है जैसे द्रव्य गुण और कम इन तीनों पदार्थों में पदार्थत्व जाति पर सामान्य है । इसे सत्ता भी कहते हैं । क्योंकि इसके अन्तर्गत अन्य समस्त प्रकार के सामान्यों का समावेश हो जाता है । जैसे द्रव्यव गुणत्व कमत्व घटत्व पटत्व आदि । पर सामान्य कभी अपर भी हो सकता है और अपर सामान्य कभी पर भी हो सकता है । अर्थात् सामान्य भाव बुद्धि विशेष के अधीन है । दृष्टि भेद से अथवा प्रकरण वक्ष दोनों प्रकार की स्थिति सम्भव है । जस पदार्थव द्रव्यत्व की अपेक्षा पर सामान्य है और पदार्थत्व की अपेक्षा द्रव्यत्व अपर सामान्य है । किन्तु पृथ्वीव की अपेक्षा द्रव्यत्व भी पर सामान्य हो जाता है और पदार्थत्व की अपेक्षा द्रव्यत्व अपर सामान्य है ।

अतः ये दोनों परत्वापरत्व परस्पर सापेक्ष होते हैं । एक-दूसरे की अपेक्षा रखें बिना सामान्य में परत्वापरत्व भाव सम्भव नहीं है ।

षष्ठ अध्याय

विशेष निरूपण

आयुर्वेद शास्त्र में सामान्य की भाँति विशेष का भी महत्वपूर्ण स्थान है। विशेष भी सामान्यवत् आयुर्वेदीय चिकित्सा का एक महत्वपूर्ण आधारभूत सिद्धान्त है। मिथ्या आहार विहार के द्वारा शरीर में स्थित दोष प्रकुपित (वृद्धि को प्राप्त) हो जाते हैं तो वे विभिन्न प्रकार के रोगों को उत्पन्न करते हैं। उन रोगों के उपशमनार्थ या उनकी चिकित्सार्थ बढ हुए दोषों का शमन या क्षय या निर्हरण करना आवश्यक है। दोषों का इस प्रकार का शमन या क्षय विशेष सिद्धान्त की अपेक्षा रखता है। अर्थात् विपरीत गुण वाले द्रव्यों का सेवन करने से दोषों का उपशमन या क्षय हो सकता है। जसा कि शास्त्र में निर्दिष्ट है—'विपरीतगुणैर्ब्रह्मं वाचत' सम्प्रशाम्यति। इसी प्रकार पित्त और कफ के विषय में भी समझना चाहिये। इसके अतिरिक्त शरीर में स्थित विभिन्न अंगों अवयवों भावों आदि की पृथक् सत्ता का ज्ञान भी मात्र विशेष के द्वारा होता है। रक्त से अस्थि मज्जा आदि धातुएं पृथक्-पृथक् सत्तावान हैं। हृदय यकृत प्लीहा आदि अन्याय अवयव भी अलग-अलग अस्तित्व वाले हैं। इन समस्त भावों के पृथक् अस्तित्व में मात्र विशेष ही कारण है। इस प्रकार चिकित्सा की दृष्टि से तथा शरीरान्तर्गत समस्त भावों में पृथक्त्व ज्ञापित करने की दृष्टि से विशेष नामक पदार्थ को आयुर्वेद शास्त्र में अंगीकार कर प्रतिपादित किया गया है।

आयुर्वेद शास्त्र में विशेष पदार्थ को विशिष्ट प्रयोजन से अपनाया गया है। रोगों की उत्पत्ति और उनका विनाश स्वस्थ पुरुष के स्वास्थ्य की रक्षा चिकित्सीय योगी द्रव्यों गुण और कर्म का पृथक्त्व एवं पृथक् कामुकता का विवेचन विशेष के ही आधीन है। अन्यथा सत्ता में विद्यमान समस्त भावों पदार्थों में एकत्व या एकरूपता हो जायेगी। ऐसी स्थिति में हमारा कोई भी कार्य सिद्ध नहीं हो पायेगा। विशेष सिद्धान्त के द्वारा आयुर्वेद शास्त्र में प्रतिपादित मूल प्रयोजन की सिद्धि होती है। द्रव्य गुण विज्ञान के लिए तो इसकी उपयोगिता सर्वांगिक है। विभिन्न रोगों में भेदज प्रयोग का मूल आधार ही विशेष सिद्धान्त है। अतः आयुर्वेद शास्त्र में इसके महत्व और उपयोगिता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

षडदर्शनो म कणाद दशन का विशिष्ट महत्व है। कणाद दर्शन सामान्यतः वैशेषिक दशन के नाम से व्यवहृत होता है। इसका मुख्य कारण यह है कि प्रस्तुत विशष पदाथ वशषिक (कणाद दशन) का सर्वाधिक महत्वपूर्ण पदाथ है और इसका प्रतिपादन विशष रूप से किया गया है। अतः कणाद दशन मे विशष पदाथ का वशिष्टय एव विशिष्ट उपादेयता होने के कारण वह वैशेषिक दशन कहलाने लगा।

विशष का लक्षण

ह्लासहेतुविशेषश्च ।

—चरक संहिता सूत्र स्थान १/४३

विशेषस्तु पृथक्त्वकृत ।

—चरक संहिता सूत्र स्थान १/४४

विशेषस्तु विपर्ययः ।

—चरक संहिता सूत्र स्थान १/४४

अन्य सध्यावत्तिहेतुविशेषः ।

‘सजातीयैर्म्यो व्यावर्तन विशष शिष असर्वोपयोगे इति धात्वनुसारात्

—वामनाचार्य

व्यावर्तिप्रत्ययहेतुरनेक प्रतिद्रव्यसम्भवेतो विशेष स ह्लासहेतु पृथक्त्वकृत वसावश्यच

—सप्तपदार्थी

सामान्यरहितत्वे सति नित्यकद्रव्यमात्रवृत्तिविशषः ।

अजातिरेकवृत्तिश्च विशेष इति शिष्यते ।

सबधा भावाना द्रव्यगुणकर्मणा विशषो ह्लासहेतुः ।

विशिष्टो हि भावो विशिष्टानि द्रव्यगुणकर्माणि ह्लासयित प्रपुङ्गव इति

विशिष्टाना द्रव्यगुणकर्मणा ह्लासे प्रयोजको विशेषः ।

—गंगाधर

अथ—ह्लास का कारण विशष होता है। विशेष पृथक्त्व करने वाला होता है। सामान्य से ठीक विपरीत (उल्टा) विशष होता है। एक वस्तु से अन्य समस्त वस्तुओं को अन्ततः पथक करने वाला कारण विशष होता है। सजातीय द्रव्यों से पथक् करने वाला विशष होता है और यह शिष्य धातु से असर्वोपयोग अर्थ मे निष्पन्न हुआ है। व्यावृत्ति प्रत्यय का हेतु प्रति द्रव्य मे समवाय सम्बन्ध से स्थित वह ह्लास का हेतु, पृथक्त्व करने वाला तथा बैसादृश्य उत्पन्न करने वाला विशष होता है। सामान्य के अभाव मे (सामान्य से विपरीत) नित्य और एकत्व द्रव्य मे रहने वाला विशेष होता है।¹

जाति रहित और एक वृत्ति वाला विशेष होता है। समान (गुण धर्म) वाले द्रव्यों से समान भावो की वृद्धि होती है तथा तद्विपरीत असमान याने विशेष से हानि या ह्लास होता है। द्रव्य-गुण-कर्म आदि समस्त भावों के ह्लास मे विशेष हेतु होता है।

विभिन्न आचार्यों के द्वारा प्रतिपादित विशेष के उपर्युक्त सङ्गणों से स्पष्ट है कि नित्यद्रव्य में रहने वाले सामान्य से ठीक विपरीत दूसरे द्रव्य को परस्पर व्यावृत करने वाला विशेष होता है। संसार के समस्त परमाणु एक-दूसरे से भिन्न हैं। अनेक परमाणु सजातीय होने पर भी उनकी स्वतन्त्र सत्ता एवं महत्त्व है। प्रत्येक परमाणु स्वतन्त्र अस्तित्ववान् है। अतः वह दूसरे परमाणु से सर्वथा भिन्न है। परमाणुओं की इस पृथक्ता का कारण विशेष है। यदि विशेष नामक स्वतन्त्र पदार्थ न माना जाय तो संसार के समस्त परमाणुओं एवं द्रव्यों में कोई विभेद या पाथक्य नहीं रह जायगा और सभी आत्मा मिलकर एकरूप हो जायेंगी। अतः वतमान में हमें प्रति शरीर में भिन्न भिन्न आत्मा की जो प्रतीति होती है वह विशेष के कारण ही है। इसी प्रकार प्रत्येक मनुष्य का मन एक-दूसरे से पृथक् एवं भिन्न है। मन की भिन्नता के कारण ही हम लोग एक-दूसरे के मन की बात को नहीं जान पाते हैं। इस भिन्नता का कारण भी विशेष ही है। इस प्रकार संसार के समस्त द्रव्यों एवं द्रव्यगत परमाणुओं में पारस्परिक विभेद (पाथक्य) स्पष्ट करने के लिए षट् पदार्थागत स्वतन्त्र रूपेण विशेष नामक पदार्थ को स्वीकार किया गया है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि विशेष पथगकार बुद्धि का कारण है। जैसे गोव ही अपर गो व्यक्ति की अपेक्षा से एकाकार बुद्धि को उत्पन्न करने से सामान्य है वही मोत्त्व अश्व (घोड़ा) आदि की अपेक्षा से पृथक् बुद्धि उत्पन्न करने के कारण अश्व आदि के प्रति विशेष कहलाता है।

जिस प्रकार सामान्य को बुद्धि का कारण बतलाया गया है उसी प्रकार विशेष ह्लास में कारण है। किन्तु ये दोनों बुद्धि और ह्लास में तभी कारण होते हैं जबकि उनका कोई प्रबल विरोधी कारण उपस्थित न हो। जैसे भोज्य मांस में मांसत्व होने से वह शरीर के धातु रूप मांस के समान है परन्तु शोणित अस्थि से असमान या पृथक् होने का कारण विशिष्ट है। अतः यद्यपि भोज्य मांस का सेवन करने से शरीर के धातु रूप मांस की वृद्धि तो होती है किन्तु असमान या पृथक् होने से शोणित अस्थि आदि धातुओं का विशेष की अपेक्षा से ह्लास या क्षय (कमी) होना चाहिये। किन्तु ऐसा होता नहीं है। इसका कारण यही है कि शोणित आदि के ह्लास के लिए विरोधी कारण उपस्थित नहीं है। अथवा जहाँ विशेष से ह्लास या क्षय अपेक्षित है वहाँ विशेष से विशिष्ट विशेष का ग्रहण करना चाहिये। क्योंकि आचार्यों ने शास्त्र में स्थान स्थान पर उपर्युक्त सिद्धान्त के आधार पर ही बुद्धि और क्षय का उपाय निर्वहित किया है। यथा—

वृद्धिः समाने सबषां विपरीतैर्विषय ।

तथा—विपरीतगुणद्रव्यमस्ति सम्प्रज्ञान्यति ।

इत्यादि वचनो से विरुद्धत्व विशेष का ही संकेत मिलता है। यहाँ यह भी समझ लेना चाहिये कि अविरुद्ध विशेष यद्यपि वृद्धि या ह्रास में कारण नहीं है तथा असमान द्रव्यों का उपयोग करने से विनष्टवर द्रव्यों का ह्रास होता ही है क्योंकि उसका पूरण या पोषण करने वाला हेतु उपस्थित नहीं है। इसे इस प्रकार समझना चाहिये—यदि शरीर में स्थित शोणित के विरोधी द्रव्य का सेवन नहीं किया जाय और न ही तत्समान द्रव्य का सेवन किया जाय जिससे तत्सम द्रव्य गुण की वृद्धि हो तो परिणाम यही होगा कि शरीर में स्थित वर्तमान रक्त में कमी होती जायेगी। इसका कारण यही है कि यद्यपि विरुद्ध विशेष का सेवन नहीं किया जा रहा है फिर भी स्वतः क्षीयमाण रक्त के पूरक हेतु के विद्यमान या सेवन नहीं होने से रक्त स्वयमेव क्षीण होता जायगा। अतः अविरुद्ध विशेष का सेवन करने पर भी ह्रास या क्षय को देखते हुए ही ह्रास हेतुर्विशेषश्च इस प्रकार का कथन किया गया है। यह ज्ञातव्य है कि द्रव्य भी किसी कारण से विनाश या क्षय को प्राप्त होते हैं उन कारणों को ही विरुद्ध विशेष समझना चाहिये। इस प्रकार विरुद्ध एवं अविरुद्ध विशेष के आधार पर आयुर्वेद शास्त्र में चिकित्सा हेतु उसकी उपयोगिता है।

विशेष पदार्थ की व्याप्ति सामान्यतः नियम द्रव्यों में जैसे—पृथ्वी जल तेज एव वायु के परमाणुओं में एवं आकाश काल दिक् मन और आत्मा में है। अतः नित्य द्रव्यों में रहने के कारण विशेष भी नित्य है। विशेष सख्या में अनेक होने के कारण अनन्त हैं अथवा जिन द्रव्यों में विशेष की व्यापकता (स्थिति) है उन द्रव्यों की अनन्तता के कारण विशेष भी अनन्त हैं। विशेष इन्द्रिय गोचर नहीं होने के कारण इन्द्रियातीत अथवा अतीन्द्रिय होते हैं। इनकी व्यापकता अल्प देश में ही होती है। अर्थात् वैधर्म्य तक ही ये सीमित रहते हैं।

विशेष के भेद

जैसा कि ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है—विशेष सामान्य से ठीक विपरीत होता है। सामान्य की भाँति यह भी तीन प्रकार का होता है—द्रव्य विशेष गुण विशेष और कर्म विशेष। ऊपर विशेष के जो विभिन्न लक्षण बतलाये गए हैं उनमें से 'ह्रास हेतुर्विशेषश्च' यह लक्षण द्रव्य विशेष का 'विशेषस्तु पृथक्स्वरूपं' यह लक्षण गुण विशेष का और विशेषस्तु विषयय यह लक्षण कर्म विशेष का स्वीकृत किया गया है। इन लक्षणों के अनुसार विशेष को निम्न उदाहरणों के द्वारा समझना चाहिये—

द्रव्य विशेष—वृद्धिगत किसी द्रव्य को अन्य द्रव्यों के प्रयोग के द्वारा घटाना या कम करना द्रव्य विशेष कहलाता है। जैसे शरीर के वृद्धिगत मेद को घटाने के लिए उष्ण जल के साथ मधु का सेवन करना औ-बाजरा आदि अन्य द्रव्यों का सेवन करना। इसी प्रकार मांस को कम करने के लिए अस्थि का प्रयोग उपयुक्त होता है। अस्थि प्रयोग के लिए शब्द शुक्ति कौडी की अस्थ आदि द्रव्य लिए जा सकते हैं।

गुण विशेष—किसी द्रव्य का प्रयोग करने पर उसके विपरीत गुणों को हानि होना गुण विशेष कहलाता है। शरीर में वायु की वृद्धि होने पर तेल का प्रयोग किया जाता है क्योंकि वायु शीत रक्त व लघु गुण प्रधान होता है और तेल उष्ण स्निग्ध व गुरु गुण वाला होता है। निरन्तर अभ्यास या प्रयोग करने से अपने विशेष गुण के कारण तेल वायु के गुणों का शमन करता है और वायु को दूर करता है। इसी प्रकार गुडूची शीत गुण के कारण पित्त के उष्ण गुण का शमन करती है। अतः विपरीत गुणों का ह्रास होने के कारण यह गुण विशेष कहलाता है।

कर्म विशेष—एक कर्म के द्वारा अन्य विपरीत कर्म की हानि होना कर्म विशेष कहलाता है। वायु का कर्म चलन है। जब उसकी वृद्धि हो जाती है तो उसके विपरीत रोगी को विश्राम कराया जाता है। अथवा लघन जल प्लावन भ्रमण आदि कर्मों के द्वारा स्थिरता कारक कफ के कर्मों का ह्रास या शमन किया जाता है। इसी प्रकार अन्य कर्मों के द्वारा शरीर में वृद्धिगत कर्मों की हानि करना कर्म विशेष होता है।

प्रवृत्तिरुभयस्य तु

सामान्य और विशेष के उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट हो गया है कि सामान्य वृद्धि करता है और विशेष ह्रास या पथक्त्व करता है। परन्तु सामान्य और विशेष बिना उपयोग के ही वृद्धि एवं ह्रास में कारण नहीं हुआ करते। अर्थात् अजमास में मांसत्व रहते हुए भी जब तक उसका उपयोग नहीं किया जाता तब तक मनुष्य में तज्जन्य मांस की अभिवृद्धि होना सम्भव नहीं है। इसी प्रकार विशेष में भी समझना चाहिए। महर्षि चरक ने भी यही भाव 'प्रवृत्तिरुभयस्य तु' इस वचन के द्वारा व्यक्त किया है। अर्थात् दोनों की प्रवृत्ति ही वृद्धि एवं ह्रास में कारण होती है। अथवा इसका अर्थ यह किया जा सकता है कि धातु साम्य के लिए सामान्यवत् यथा विशेषवत् द्रव्यों का उपयोग करना उचित है। क्योंकि आयुर्वेद में द्रव्यों का उपयोग आरोग्य साधन के लिए ही होता है। जैसा कि कहा गया है— 'आरोग्यार्थं च भेषजप्रवृत्तिः'। कथन का अभिप्राय यह है कि भिन्न भिन्न कारणों से दोषों या धातुओं के प्रवृद्ध होने पर दोष वैषम्य या धातु वैषम्य हो सकता है। उस समय उसके गुणों से विपरीत गुण वाले विशिष्ट द्रव्यों के उपयोग से दोषसाम्य या धातु साम्य प्रति स्थापित किया जा सकता है। इसी प्रकार किसी दोष या धातु के किन्हीं कारणों से क्षीण

हो जाने पर उस दोष या धातु के समान गुण वाले द्रव्यों का सेवन करने से उस दोष या धातु की अभिवृद्धि होकर दोष साम्य या धातु साम्य स्थापित हो जाता है ।

यहाँ यह भी ज्ञातव्य है सम्यक प्रकार से प्रयुज्यमान एक ही द्रव्य वृद्धि और ह्रास को युगपात् करता है । एक और वह स्वसमान द्रव्य गुण और कम की वृद्धि करता है तो दूसरी ओर वह अपने विरोधी या विपरीत द्रव्य गुण और कम की हानि भी करता है । तब ही वह धातु साम्यकर होता है । आयुर्वेद शास्त्र में भी यही सिद्धान्त प्रतिपादित है । यथा—

तस्माद् भवज सम्यगवचायमाण युगपद्भूनातिरिक्तानां धातूनां साम्यकर भवति अधिकमपक्वति न्यूनमाप्यायति ।

अर्थात् सम्यक रूप से प्रयोग की गई भेषज (औषध) युगपात् न्यून एवं प्रवृद्ध धातुओं में साम्य को उत्पन्न करती है । वह अधिक को घटाती है और न्यून को बढ़ाती है ।

इस प्रकार सामान्यतः सामान्य एवं विशेष के आधार पर वृद्धि और ह्रास की प्रवृत्ति एक साथ होती है ।

सप्तम अध्याय

समवाय निरूपण

लक्षण —

समवायोऽप्यथाभाव भूम्यादीनां गुणमतः ।

स नित्यो यत्र हि द्रव्यं न तत्रानियता गुणा ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/४९

भूम्यादीनां गुणरूपधराभाव समावाय मतः । स नित्य यत्र तत्र गुण अनियत न ।

तेना धाराणामाधेयर्थोऽप्यथाभाव स समावाय । स नित्य इति समावायोऽ विनाशी । सत्यपि समवायिना द्रव्याणां नाशे समवायो न विनश्यति ।

—जक्रपाणि हस्त

घटादीनां कपालादी द्रव्येषु गुणकर्मणो ।

तेषु जातेष्व सम्बन्ध समवाय प्रकीर्तितः ॥ —कारिकावलि १/१३

अवयवावयविनोर्जातिव्यक्त्यो गुणगणिनो क्रियाक्रियावतोनित्यद्रव्यविशेषयोश्च य सम्बन्ध स समवायः ।

—मुक्तावलि

अयुतसिद्धानामाद्यर्थाधारभूतानां य सम्बन्ध इहति प्रत्ययः हतु स समवायः ।

—प्रशस्तपाद

इहेवमिति यत् कायकरणयोः । —वैशेषिक दर्पण ७/२/२४

अथ—भूमि आदि आधार द्रव्य के साथ गुर्वादि आधेय गुणों का जो अपथगभाव (अलग-अलग न रहने का) सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं । यह सदा नित्य होता है जहाँ भी द्रव्य है वहाँ गुण अनियत नहीं है अर्थात् नियत रूप से विद्यमान है ।—(चरक)

इससे आधार का आधेय से जो (अपथगभाव पथक नहीं होकर रहने का) सम्बन्ध है वह समवाय है । वह नित्य है । इस प्रकार समवाय अविनाशी होता है । समवायि द्रव्यों के नाश होने पर भी समवाय नष्ट नहीं होता है ।

कपाल आदि में घट आदि का द्रव्यों में गुण और कर्मों का उन ही द्रव्य गुण और कर्म में जाति का जो सम्बन्ध है वह समवाय कहलाता है । —(मुक्तावलि)

इसमें यह है इस प्रकार की बुद्धि (ज्ञान) जिसके कारण कार्य-कारण भाव (अवयवावयवी) में होती है वह समवाय है । —(वै द)

दो अथवा दो से अधिक तत्वों का पारस्परिक संयोग होने पर उनमें कोई न

कोई सम्बन्ध अवश्य होता है। इस सम्बन्ध के कारण ही द्रव्य परस्पर सयुक्त रूप से स्थित रहते हैं। यह सम्बन्ध दो प्रकार का होता है—(१) नित्य सम्बन्ध (२) अनित्य सम्बन्ध।

इसमें प्रथम नित्य सम्बन्ध वह होता है जिसके द्वारा द्रव्य स्थायी रूप से एक दूसरे से सयुक्त रहते हैं। इसमें द्रव्यों का सम्बन्ध विच्छेद नहीं होता है और सयुक्त द्रव्य कभी एक दूसरे से पृथक् नहीं होते। यह स्वतः सिद्ध होता है और किसी बाह्य कर्म के द्वारा उसे नियोजित नहीं किया जा सकता है। नित्य सम्बन्ध वाले द्रव्य पहले पृथक् पृथक् सत्तावान् नहीं होते। अतः किसी भी कर्म के द्वारा उन्हें सयुक्त नहीं किया जा सकता और न ही किसी कर्म के द्वारा उन्हें पृथक् किया जा सकता है।

द्वितीय अनित्य सम्बन्ध वह होता है जिसमें द्रव्यों का पारस्परिक संयोग अस्थायी होता है और उन्हें कभी भी पृथक् किया जा सकता है। अनित्य सम्बन्ध में संयोजित द्रव्य पहले पृथक्-पृथक् सत्तावान् नहीं होते हैं और सयुक्त होने पर भी उनकी स्वतन्त्र सत्ता विद्यमान रहती है। उन द्रव्यों को किसी बाह्य कर्म के द्वारा संयोजित किया जाता है। यह सम्बन्ध स्वतः सिद्ध नहीं होता।

उपयुक्त दोनों प्रकार के सम्बन्धों में प्रथम नियम सम्बन्ध ही समवाय सम्बन्ध कहलाता है और द्वितीय अनित्य सम्बन्ध साधारण संयोग मात्र होने से संयोग कहलाता है।

समवाय केवल वही होता है जहाँ पदार्थों में अयुतसिद्धिबृत्ति आधाराधार भाव एवं काय-कारण भाव हो। अयुतसिद्ध पदार्थों में स्वभावतः अपथगभाव सम्बन्ध रहता है। अर्थात् वे पदार्थ एक दूसरे के बिना स्थित नहीं रह सकते और न ही उन्हें एक दूसरे से पृथक् किया जा सकता है। जब दो पदार्थों में से एक की स्थिति पर दूसरे की स्थिति तथा एक के विनाश पर दूसरे का विनाश निर्भर हो तो वे पदार्थ अयुतसिद्ध अथवा अयुतसिद्ध बन्ति वाले होते हैं—जैसे अवयव और अवयवी गुण और गुणी (द्रव्य) क्रिया और क्रियावान् (द्रव्य) जाति और व्यक्ति नियम द्रव्य और विशेष इन सब का परस्पर समवाय सम्बन्ध ही होता है। इसमें अवयव अवयवी से गुण गुणी (द्रव्य) से क्रिया क्रियावान् (द्रव्य) से जाति व्यक्ति से और नियम द्रव्य विशेष से कभी पृथक् नहीं हो सकता। अतः इसमें परस्पर समवाय सम्बन्ध है।

उपयुक्त सिद्धान्त को निम्न उदाहरण के द्वारा भली भाँति समझा जा सकता है। जैसे तन्तु और कपड़े में परस्पर समवाय सम्बन्ध है। क्योंकि कपड़ा शब्द का प्रयोग करने पर कपड़ के निर्माण में तन्तु अपेक्षित है। अर्थात् बिना तन्तुओं के कपड़ का निर्माण सम्भव नहीं है और केवल तन्तु पृथक् रहने पर वह कपड़ा नहीं कहलाया जा सकता। इस प्रकार कपड़ा और तन्तु दोनों एक-दूसरे से पृथक् नहीं रह सकते। इसे ही अयुतसिद्धि या अयुतभाव कहते हैं।

जिन द्रव्यों में समवाय सम्बन्ध होता है उनमें अयुतसिद्ध वृत्ति के अतिरिक्त आध्यायाधार भाव भी होता है। अर्थात् एक आध्याय (आधेय) एवं दूसरा आधार होता है। तन्तु और पट (कपड़े) में भी यही भाव विद्यमान रहता है। इनमें तन्तु आधार है और पट (कपड़ा) आध्याय या आधेय है। इसी प्रकार ऊपर जो अनेक दृष्टान्त दिये गए हैं उनमें अवयव आधार है और अवयवी आधेय गुण आधार एवं गुणी आधेय क्रिया आधार और क्रियावान् आधेय जाति आधार और व्यक्ति आधेय तथा नित्य द्रव्य आधार और विशेष आधेय। इस प्रकार समवाय सम्बन्ध वाले पदार्थ अयुतसिद्ध एवं आध्यायाधारभूत होते हैं।

उपयुक्त समवाय को संयोग नहीं कहा जा सकता। क्योंकि समवाय नित्य होता है और एक होता है। यह स्वतः सिद्ध होने से किसी प्रक्रिया विशेष के द्वारा संयोजित नहीं किया जा सकता। इसके विपरीत संयोग अनित्य होता है, सख्या में अनेक होते हैं और क्रिया विशेष के द्वारा संयोजित होने के कारण कृत्रिम होता है।

आयुर्वेद शास्त्र में समवाय को भी एक पृथक पदार्थ के रूप में स्वीकार किया गया है। आयुर्वेद में चिकित्सा के लिए जिन दानस्पतिक खनिज या अन्य द्रव्यों तथा औषधियों का प्रयोग किया जाता है उनमें स्थित गुण के आधार पर ही वद्य यह निगम करने में समर्थ होता है कि कौन सा द्रव्य या औषधि किस रोग में प्रयोग करने योग्य है। द्रव्यों में स्थित गुण किस सम्बन्ध से या किस भाव से वहा स्थित है—इसकी व्यापक एवं सम्यक विवेचना आचार्य चक्रपाणिदत्त ने की है। महर्षि चरकोक्त भूम्यादीना गुणों को और अधिक स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं—भूम्यादीना गुणैः यह अपृथग्भाव की विशेषता को बतलाता है। भूम्यादीना से तात्पर्य भूमि सदृश अन्य द्रव्य आदि से है। भूमि अनेक आधेय पदार्थों का आधार है अतः आधारत्वं के उदाहरण के लिए ऐसा कहा गया है। क्योंकि भूमि समस्त रूप रस आदि अथ गुल्फ आदि विंशति गुण तथा परत्वादि दस गुण अवयवों जो सामान्य कर्मों का आधारभूत हैं और ये सब आधेय हैं। अन्य किसी भी द्रव्य में इतने आधेय नहीं हैं। भूम्यादीना का अभिप्राय यहाँ भूमि आदि समस्त आधारों का यह अर्थ लगाना चाहिए। गुणों का अर्थ आधेयों से है जो अप्रघान होते हैं। आधार की अपेक्षा आधेय सब अप्रघान होते हैं। अप्रघान को गौण कहा जाता है। अप्रघान में गुण शब्द का भी व्यवहार पाया जाता है। जैसे—गुणीभूतोऽयम्” अर्थात् यह गुणीभूत याने अप्रघान या गौण है। कथन का अभिप्राय यह है कि आधारों को आधेय से सहावस्थिति है यही समवाय सम्बन्ध है।

इस प्रकार समवाय के द्वारा द्रव्य और गुण का नित्य (अविनाशी) सम्बन्ध प्रतिपादित करने की दृष्टि से यहाँ उसका पदार्थत्व बतलाया गया है जो महत्वपूर्ण एवं उपयोगी है।

अष्टम अध्याय

अभाव निरूपण

आयुर्वेद में यद्यपि अभाव को स्वीकार नहीं किया गया है और न ही इसकी कोई उपयोगिता प्रतिपादित की गई है। तथापि प्रारम्भ में द्विविध पदार्थों (भाव पदार्थ और अभाव पदार्थ) का परिगणन होने के कारण परिशेष्य न्याय के अनुसार अन्त में अभाव पदार्थ का संक्षिप्त निरूपण कर देना समीचीन प्रतीत होता है। इसी दृष्टि से यहाँ अभाव का संक्षिप्त वर्णन प्रस्तुत किया जा रहा है।

लक्षण—

प्रतियोगिज्ञानाधीनज्ञानविषयत्वमभावत्वम् ।

अभावत्वमखण्डोपाधिधमविशेष इति केचित्

भावभिन्नत्वमभावत्वमिति परे ।

अर्थ—जिस पदार्थ का ज्ञान उसके प्रतियोगी (विरोध) के ज्ञान के अधीन हो उसे अभाव कहते हैं।

कुछ विद्वानों का मत है कि अखण्डोपाधि धम विशेष का नाम ही अभाव है। अन्य विद्वानों के मतानुसार भाव से भिन्नत्व का नाम ही अभाव है।

अभाव के उपयुक्त लक्षणों से स्पष्ट है कि किसी वस्तु का नहीं होना ही अभाव कहलाता है। यह अभाव त्रकालिक हो सकता है। अर्थात् वर्तमान में वस्तु का नहीं होना या अनुपलब्धि होना भूतकाल में वस्तु का नहीं होना या अनुपलब्धि होना और भविष्यकाल में वस्तु का नहीं होना या अनुपलब्धि होना। भाव पदार्थ का ज्ञान तो स्वतः होता है। जैसे घट का ज्ञान घट से होता है किन्तु घटाभाव का ज्ञान स्वतः न होकर घट के द्वारा होता है अर्थात् घटाभाव का ज्ञान घट के अधीन होता है। जब तक हमें घट का ज्ञान नहीं होता तब तक घटाभाव का ज्ञान भी नहीं हो सकता।

अभाव को स्वतन्त्र पदार्थ मानते हुए आचार्य का कथन है कि द्रव्यादि जिन छह भाव पदार्थों का परिगणन एवं कथन किया गया है वे जिसके विरोधी हो ऐसा अभाव भी सप्तम एक पदार्थ है।

अभाव के भेद—

अभावस्तु द्विधा ससर्गान्योन्याभावभेदतः ।

प्रागभावस्तथा ऽवसोऽव्यत्यन्ताभाव एव च ॥

एव च विध्यभाषन्न संसर्गाभाव इष्यते । —(भा प्र)

अब—अभाव पदार्थ दो प्रकार होता है—ससर्गभाव और अन्योन्याभाव । इसमें ससर्गभाव पुन तीन प्रकार का होता है—प्रागभाव प्रध्वंसाभाव और अत्यन्ताभाव ।

कुछ विद्वान् अभाव के पुन दो भेद मानते हैं—प्रत्यक्षाभाव और अतीन्द्रिया भाव । जो वस्तु किसी भी इन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष की जा सकती है उसकी अनुपलब्धि होना प्रत्यक्ष अभाव कहलाता है । इन्द्रिय के द्वारा जो वस्तु ग्राह्य न हो तथा उसका विद्यमान नहीं होना अतीन्द्रियाभाव कहलाता है ।

प्रागभाव—

उत्पत्ते पूव कायस्याविद्यमानोऽभाव प्रागभावः अनादिसान्तः ।

प्रागभावो विनाशी अजन्य उत्पत्तः पूव कायस्य योऽभाव स प्रागभावः ।

किसी भी काय की उत्पत्ति से पूव उसका जो अभाव होता है उसको प्रागभाव कहते हैं । यह अनादि है किन्तु काय उत्पन्न होने के बाद इसका विनाश हो जाता है अतः सान्त होता है । अजन्य होने से यह अनादि और विनाश होने से सान्त होता है । काय की उत्पत्ति से पूर्व स्वप्रतियोगी समवायि कारण में यह रहता है । अर्थात् यह काय की उत्पत्ति के पहले काय के समवायि कारण में रहता है और उसके द्वारा इस कपाल में घट होगा—ऐसा ज्ञान होता है ।

प्रध्वंसाभाव—

कार्यस्य विनाशानन्तरममुत्पद्यमानो योऽभावः प्रध्वंसाभावः साविमनन्तः ।

प्रतिषेधिसमवायिकारणवृत्ति ऽवस्त इति प्रतीतिहेतुः ।

ध्वंसो अन्यः अविनाशी च उत्पत्त्यनन्तर कार्यस्य योऽभावः स ध्वंसः ।

काय के विनाश के पश्चात् जो उत्पन्न होता है वह प्रध्वंसाभाव कहलाता है । यह अभाव उत्पन्न होता है किन्तु इसका कभी विनाश नहीं होता । अतः यह उत्पद्यमान होने के कारण सादि और अविनाशी होने के कारण अनन्त होता है । यह अपने प्रतिषेधी (विरोधी) से उत्पन्न होकर उसके समवायिकारण में रहता है । इस अभाव के द्वारा घट का ध्वंस हुआ ऐसा ज्ञान होता है । यह अन्य और अविनाश होता है ।

अत्यन्ताभाव—

अ कालिकससर्गाविच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽयं तभाव ।

अ कालिकससर्गाभावोऽत्यन्ताभाव स ज्ञानादिरनन्तो नास्तीत्यनु
भवसिद्धो नित्य ।

जिस अभाव की प्रतियोगिता ससर्ग से अविच्छिन्न हो और भूत भविष्य तथा वर्तमान तीनों कालों में रहती हो उसको अत्यन्ताभाव कहते हैं। जैसे पृथ्वी पर घट नहीं है इस प्रकार का अभाव अत्यन्ताभाव का उदाहरण है। यह अजन्य और अविनाशी होता है।

तीनों काल—भूत भविष्य और वर्तमान में पदार्थ के ससर्ग के अभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं। नहीं है ऐसा अनुभव सिद्ध और नित्य है। जैसे वायु में रूप का ससर्ग नहीं है न कभी था और न कभी होगा। इस अत्यन्ताभाव से पदार्थ का अभाव प्रतिपादित नहीं होता किन्तु उसके ससर्ग का अभाव प्रतिपादित होता है। जैसे वायु और रूप दोनों पदार्थ विद्यमान हैं किन्तु इन दोनों का ससर्ग नहीं है। अतः इसे ससर्गाभाव कहा जा सकता है। यह प्रागभाव और प्रध्वसाभाव का अप्रतियोगी अन्योन्याभाव से भिन्न होते हुए अभाववान होता है। इसमें प्रागभाव और प्रध्वसाभाव के निवारणाय त्रकालिक तथा अन्योन्याभाव के निवारणार्थ ससर्ग विशेषण पद लगाया गया है।

अन्योन्याभाव—

तादात्म्यसम्बन्धाविच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽभावोऽन्योन्याभाव ।

जिन अभाव की प्रतियोगिता तादात्म्य सम्बन्ध से अविच्छिन्न हो उसको अन्योन्याभाव कहते हैं। जैसे घट पट नहीं है। यहाँ पर घटाभा पट नहीं है अर्थात् इन दोनों में तादात्म्य—ऐक्य नहीं है। इस प्रकार के पारस्परिक अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं। यहाँ पर प्रागभाव तथा प्रध्वसाभाव के निवारणाय तादात्म्य शब्द लगाया गया। तादात्म्य सम्बन्ध के द्वारा अत्यन्ताभाव का निवारण भी हो जाता है। यह भी अत्यन्ताभाव की भाँति अजन्य एवं अविनाशी होता है।

उपयुक्त प्रकार से वर्णित अभाव पदार्थ की दार्शनिक दृष्टि से भले ही कुछ उपयोगिता हो किन्तु आयुर्वेदीय चिकित्सा की दृष्टि से इसकी कोई उपयोगिता नहीं है। क्योंकि मानव शरीर पाच भौतिक होता है। इसे स्वस्थ रखने तथा रोगाक्रान्त होने पर इसकी चिकित्सा करने में केवल पाच भौतिक द्रव्य ही उपयोगी होते हैं। अतः उन्हीं का प्रयोग किया जाता है। जो द्रव्य या पदार्थ हैं ही नहीं उसके द्वारा चिकित्सा किया जाना बिल्कुल भी सम्भव नहीं है। अतः उससे आयुर्वेद का प्रयोजन भी सिद्ध नहीं होता है।

नवम अध्याय

प्रमाण निरूपण

सम्पूर्ण भारतीय वाङ्मय में दर्शन शास्त्र का अपना विशिष्ट महत्व है। दर्शनशास्त्र भारतीय सस्कृति के प्राण माने जाते हैं। इन दर्शनशास्त्रों में मुख्य प्रतिपाद्य विषय प्रमाण ही रहा है। क्योंकि सृष्टि प्रलय आत्मा प्रकृति स्वर्ग मोक्ष पुनर्जन्म आदि ससार के विभिन्न विषयों एवं तत्त्वों के ज्ञान की कसौटी प्रमाण को ही माना गया है। इन विषयों की सिद्धि प्रमाण के बिना सम्भव नहीं। अतः दर्शनशास्त्रों में सर्वप्रथम प्रमाण का ही विवेचन एवं प्रतिपादन मुख्य रूप में किया गया है। प्रमाण यथाथ ज्ञान का साधन होने के कारण उसके द्वारा ससार के विभिन्न तत्त्वों की वास्तविक समीक्षा में अभूत एवं सफलता मिली है। प्रमाण के द्वारा यथार्थ का प्रतिपादन एवं अयथार्थ का निराकरण होने के कारण वह एक ऐसा निष्पक्ष मानदण्ड स्वीकार किया गया है जिसकी समानान्तर श्रेणी का कोई दूसरा साधन नहीं है। प्रमाण मान की कसौटी हैं जो पदार्थ के यथाथ ज्ञान एवं स्वरूप का प्रतिपादन करते हैं। बिना प्रमाण के कोई पदार्थ मान्य नहीं होता। इसीलिए दर्शन शास्त्रों में विशेषतः न्याय शास्त्र में प्रमाण का महत्व सर्वोपरि है। यही कारण है कि सर्वत्र न्याय शास्त्र को प्रमाण शास्त्र कहा जाता है। याय शास्त्र में प्रमाणों की महत्ता सर्वोपरि होने से उनकी उपयोगिता स्वतः ही बढ़ गई है।

दर्शन शास्त्र में प्रमाणों कथन एक अनिवार्य स्थिति है। प्रमाण के अभाव में दर्शन शास्त्रोक्त प्रतिपाद्य विषय की प्रामाणिकता सदिग्ध मानी जाती है। ज्ञान के साधन के रूप में प्रमाण या प्रमाणों का विवेचन कर दर्शन शास्त्र ने जिस बौद्धिक अनुचिन्तन एवं तात्त्विक मनन को प्रोत्साहित किया है वह अन्यत्र नहीं मिलता है। अतः प्रमाणों की उपयोगिता अपनी दृष्टि से निर्विवाद है। दार्शनिक एवं अध्यात्मिक दृष्टि से प्रभावित आयुर्वेद शास्त्र में प्रमाण विवेचन सर्वथा प्रासंगिक है।

पूर्व प्रकारण में षट् पदार्थों का निरूपण किया गया। उन पदार्थों को सम्यक्-तया जाने बिना हमारे जीवन के लिए उनकी कोई उपयोगिता नहीं है। अतः सर्वप्रथम पदार्थों का यथाथ ज्ञान अपेक्षित है। पदार्थों का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने के लिए ऐसे साधन अपेक्षित हैं जो पूर्णतः निदुष्ट अकार्द्व्य एवं अव्यभिचित हों। क्योंकि

निदुष्ट अकाट्य एवं अबाधित साधन ही वस्तु स्वरूप का यथाथ ज्ञान कराने में सक्षम होते हैं। पदार्थ एवं पञ्च के स्वरूप का यथाथ ज्ञान प्राप्त करने के लिए आचार्यों ने प्रमाण को सर्वाधिक उपयुक्त एक मात्र साधन माना है। अतः प्रस्तुत प्रकरण में अब प्रमाण विज्ञान का निरूपण किया जायेगा।

प्रमाण का लक्षण

प्रमीयतेऽनेनेति प्रमाणम् । प्रमीयतेऽनेनेति करणार्थाभिधानं प्रमाणशब्दः ।

—श्री गंगाधर

प्रमायाःकरणं प्रमाणम्

यथार्थानुभवः प्रमा तत्साधनं च प्रमाणम्

—उदयनाचार्य

प्रमाता येनाथ प्रमिणोति तत् प्रमाणम्

—वात्सायन

अर्थोपलब्धिर्हत् प्रमाणम् ।

—यायवार्तिक

सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम् ।

—न्याय दीपिका

अथ—जिसके द्वारा जाना जाता है वह प्रमाण कहलाता है। जिसके द्वारा जाना जाता है वह करण अथ को व्यक्त करने वाला प्रमाण शब्द है। (गंगाधर) प्रमा के कारण को प्रमाण कहते हैं। यथाथ अनुभव को ही प्रमा कहते हैं उस प्रमा का साधन प्रमाण कहलाता है (उदयनाचार्य)। जिस साधन के द्वारा प्रमाता को प्रमेय का ज्ञान होता है वह प्रमाण कहलाता है। (वात्सायन) अथ की उपलब्धि का हेतु प्रमाण कहलाता है। (यायवार्तिक) सच्चे ज्ञान को प्रमाण कहते हैं। (याय दीपिका)

आयुर्वेद में परीक्षा शब्द का व्यवहार

प्रमाण सम्बन्धी उपयुक्त लक्षणों से प्रमाण का अर्थ एवं स्वरूप स्पष्ट होता है। प्रमाण को ज्ञान का साधन निरूपित किया गया है। अतः वस्तु स्वरूप अथवा पदार्थों के स्वरूप के ज्ञान का साधन भी प्रमाण ही है। प्रमाण के द्वारा ही हम पदार्थों का सम्यक् ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। प्रमाण के लिए सामान्यतः निम्न पर्याय उपलब्ध होते हैं— उपलब्धि साधन ज्ञान परीक्षा प्रमाणमित्यर्थान्तरं समाख्यानं वचनं सामर्थ्यात्। इन पर्यायवाची शब्दों में परीक्षा शब्द महत्वपूर्ण एवं उपयोगी है। परीक्षा शब्द व अर्थ को स्पष्ट करते हुए लिखा है— परीक्ष्यते यथा बुद्धि या सा परीक्षा (गंगाधर) अर्थात् जिस बुद्धि के द्वारा परीक्षा की जाती है वह परीक्षा कहलाती है। परीक्षा शब्द की व्याख्या और अधिक स्पष्ट रूप से निम्न प्रकार की गई है— परीक्ष्यते व्यवस्थाप्यते वस्तुस्वरूपमनयेति परीक्षा चक्रपाणिदत्तः। अर्थात् जिसके द्वारा वस्तुस्वरूप व्यवस्थित रूप से निरूपित किया जाता है वह परीक्षा कहलाती है। इस प्रकार प्रमाण और परीक्षा दोनों शब्द एक ही अभिप्राय के स्रोत हैं।

आयुर्वेद शास्त्र में प्रमाण के लिए परीक्षा शब्द का व्यवहार एवं प्रयोग प्रचुर रूप से हुआ है। क्योंकि आयुर्वेद में **भिषग्व्याख्यस्वाता रोगी पादचतुष्टयम्** इस पादचतुष्टय के ज्ञान के लिए तथा इनके व्यवहार के लिए परीक्षा ही एक उपयुक्त शब्द है। प्रमाण शब्द का जो वास्तविक अर्थ है वह आयुर्वेद शास्त्र में प्रतिपादित सिद्धान्तों के परिप्रक्षय में समुचित रूप से उपयुक्त प्रतीत नहीं हुआ। प्रमाण शब्द की निष्पत्ति माड माने धातु से नापना के अर्थ में हुई है। इसके अतिरिक्त प्रमाण शब्द की निरुक्ति में कतिपय आचार्यों के अनुसार करण में और कतिपय आचार्यों के अनुसार भाव में ल्युट प्रत्यय होकर प्रमाण शब्द निष्पन्न होता है। इसीलिए कुछ आचार्य प्रमाया करण प्रमाणम् और कुछ आचार्य प्रमाया भाव उत्पत्ति प्रमाणम् इस प्रकार निरुक्ति या लक्षण करते हैं।

इसके विपरीत आयुर्वेद शास्त्र में किसी प्रपञ्च में नहीं पड़ते हुए महर्षि चरक ने परीक्षा शब्द का व्यवहार किया है जिसकी मूल प्रकृति ईश्वर सर्वज्ञाने धातु है। आयुर्वेद शास्त्र में प्रत्यक्ष आदि के लिए प्रमाण शब्द की अपेक्षा परीक्षा शब्द का व्यवहार एवं प्रयोग एक ओर जहाँ सबथा प्रासंगिक एवं समीचीन है वहाँ दूसरी ओर अत्यन्त महत्वपूर्ण भी है। आयुर्वेद शास्त्र में प्रमाण के अर्थ में परीक्षा शब्द का व्यवहार निम्न उद्धरण द्वारा स्पष्ट है— **द्विविधमेव ज्ञानं सत्त्वात्मकम् । तत्त्वं चतुर्विधा परीक्षा-आप्तोपवेश प्रत्यक्षमनुमान यक्तिश्च ।**

—चरक संहिता सूत्राध्याय ११/७६

इसी प्रकार अन्यत्र भी परीक्षा शब्द का ही व्यवहार किया गया है— **द्विविधा ज्ञानं परीक्षा ज्ञानवता प्रत्यक्षमनुमान च ।**

प्रमा प्रमेय प्रमाता और प्रमाण

वस्तु स्वरूप का सम्यक् ज्ञान प्राप्त करने के लिये सामान्यतः प्रमा प्रमेय प्रमाता और प्रमाण इन चार अवयवों की अपेक्षा रहती है। ये चारों अवयव सम्मिलित रूप से वस्तु स्वरूप के प्रतिपादन में समर्थ होते हैं। इनमें से किसी एक का भी अभाव वस्तु स्वरूप के प्रतिपादन में बाधक हो सकता है। अतः प्रत्येक की सन्निप्ति जानकारी एवं परिचय प्रस्तुत करना आवश्यक है।

प्रमा—सम्पूर्ण भारतीय वाङ्मय में ज्ञान शब्द का प्रयोग प्रचुर रूप से हुआ है। ज्ञान शब्द में जितना व्यापक अर्थ निहित है उतना सम्भवतः उसके किसी पर्यायवाची शब्द में नहीं है। ज्ञान शब्द अपने आप में परिपूर्ण होने के कारण उसके क्षेत्र की कोई सीमा निर्धारण नहीं की जा सकती। ज्ञान व्यावहारिक भी होता है और अव्यावहारिक भी। ज्ञान सत्य भी होता है और असम्पूर्ण या मिथ्या भी। ज्ञान अर्थार्थ भी होता है और अर्थार्थ भी। किन्तु प्रमा केवल यथाञ्च ज्ञान (सत्य ज्ञान) की ही

ज्ञापक होती है। यह अयथाथ ज्ञान से सबथा भिन्न एवं विपरीत होती है। अतः प्रमा शब्द का अमिप्रताथ यथाथ ज्ञान यथाथ अनुभव अथवा सम्यक ज्ञान ही ग्रहण करना चाहिये। जमा कि आचार्यों ने लिखा है— यथार्थानुभव प्रमा — उदयनाचार्य। अर्थात् यथाथ अनुभव का ही प्रमा कहते हैं। इसी भाँति— तद्वति तत्प्रकारकानुभव प्रमा अर्थात् जो वस्तु जसी है उसमें उसी प्रकार का ज्ञान होना प्रमा कहलाता है। जैसे रस्सी में सप का भ्रम न होकर रस्सी का ही ज्ञान होना एवं सीप में चाँदी का भ्रम न होकर सीप का ही ज्ञान होना यथाथ अनुभव (ज्ञान) कहलाता है। यही प्रमा कहलाती है। रस्सी में सप का भ्रम एवं सीप में चाँदी का भ्रम अयथाथ अनुभव होने से अप्रमा कहलाती है।

प्रमेय—प्रमा के विषय को प्रमेय कहते हैं। प्रमा के योग्य अर्थात् जानने योग्य जो होता है वही प्रमेय कहलाता है। यही प्रमेय का साधारण अर्थ होता है। जिस वस्तु के विषय में हम ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं अथवा जो वस्तु हमारे ज्ञान योग्य होती है वह प्रमेय कहलाती है। वस्तुस्वरूप का यथाथ अनुभव अथवा किसी वस्तु का सम्यक ज्ञान जब भी होगा वह किसी न किसी विषय का ही होगा। ज्ञान का व्यापार जिस विषय पर फलित होता है अर्थात् जिस विषय का यथाथ अनुभव या सम्यक ज्ञान होता है यथाथ अनुभव के उस विषय की सज्ञा प्रमेय होती है। इह दृष्टि से प्रमेय के अन्तर्गत पूर्वोक्त आयुर्वेदीय समस्त पदार्थों का समावेश हो जाता है क्योंकि समस्त पदार्थ जानने योग्य अथवा ज्ञान के विषय हैं।

आयुर्वेद शास्त्र में प्रतिपादित द्रव्यादि पदार्थ पंच महाभूत त्रिदोष-सप्तधातु त्रिमल त्रिसूत्र त्रिस्कन्ध आदि सिद्धान्त तथा अय प्रतिपाद्य विषय प्रमेय हैं।

प्रमाता—उपयुक्त प्रमेय (षट् पदार्थ) की प्रमा को ग्रहण करने वाला कोई अधिकारी अवश्य होगा। बिना अधिकारी के प्रमा का कोई प्रयोजन अथवा लाभ नहीं होता। अतः प्रमा का अधिकारी अथवा जो ज्ञान प्राप्त करने वाला होता है वही प्रमाता कहलाता है। द्रव्य विज्ञानीय प्रकरण के अन्तर्गत आत्मा निरूपण में यह स्पष्ट किया जा चुका है। ज्ञानाधिकरण आत्मा ज्ञान का अधिकरण आत्मा होता है। अर्थात् ज्ञान अथवा जानने की क्रिया केवल चेतन (आत्मा) में ही हो सकती है। चेतन (आत्मा) युक्त प्राणी (समुष्य) ही ज्ञान का अधिकारी होने से ज्ञाता कहलाता है। ज्ञाता के बिना ज्ञान नहीं होता। अतः ज्ञाता ही ज्ञान अथवा प्रमा का आधार होने के कारण प्रमाता कहलाता है।

इसके अतिरिक्त आत्मा व्यतिरिक्त समस्त वस्तुओं के अजातमक होने से वे ज्ञाता अथवा ग्रहीता नहीं बन सकती। अतः आत्मज्ञान् पुरुष ही प्रमाता होता है।

प्रमाण—ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है कि सासान्यतः ज्ञान का साधन ही प्रमाण कहलाता है। जिसके द्वारा ज्ञान प्राप्त किया जाता है और जिसके अभाव में ज्ञानोपलब्धि होना सम्भव नहीं है वह प्रमाण कहलाता है। प्रमा प्रमेय और प्रमाता इन तीनों की साधकता एवं उपयोगिता तब ही होती है जब प्रमाण विद्यमान हो। क्योंकि प्रमाण वह साधन है जिसके द्वारा प्रमाता विषय (प्रमेय) का यथार्थ ज्ञान (प्रमा) का लाभ करता है। जानने वाला (प्रमाता) एवं प्रमेय पदार्थों के उपस्थित रहने पर भी प्रमा (ज्ञान) का लाभ तब तक नहीं हो सकता जब तक प्रमा का लाभ कराने वाला कोई साधन न हो। क्योंकि प्रमाता में प्रमा का लाभ (ज्ञानोत्पत्ति) तब ही होता है जब उसका कोई साधन होता है। अतः प्रमा का वह साधन जिसके अभाव में प्रमाता एवं प्रमेय के विद्यमान होने पर भी प्रमा का लाभ (ज्ञान की प्राप्ति) न हो प्रमाण कहलाता है। इसलिए प्रमा के कारण (साधकतम कारण) को प्रमाण कहा गया है।

कार्यमात्र के अनेक कारण होते हैं। कुछ साधारण कारण होते हैं और कुछ असाधारण कारण। इसमें जो असाधारण कारण होता है उसे कारण कहते हैं। असाधारण कारण को साधकतम कारण भी कहते हैं। इस प्रकार असाधारण कारण या साधकतम कारण दोनों ही कारण कहलाते हैं और प्रमा का यह कारण ही प्रमाण कहलाता है।

प्रमाण का महत्व—आयुर्वेद में प्रमाण की अत्यन्त उपयोगिता एवं महत्व है। क्योंकि आयुर्वेदिक पदार्थों का ज्ञान एवं वस्तु स्वरूप का विनिश्चय मात्र प्रमाणाधीन ही है। प्रमाण केवल पदार्थों के स्वरूप का ही विनिश्चय नहीं कराते अपितु रोगों का ज्ञान प्राप्त करने एवं औषधियों का नियंत्रण करने में भी सहायक होते हैं। जैसा कि पूरुष में स्पष्ट किया जा चुका है आयुर्वेद में प्रमाण के लिए परीक्षा शब्द का भी व्यवहार किया गया है। जैसा कि महर्षि चरक के निम्न वचन से स्पष्ट है—

द्विविधमेव ज्ञान सर्वं सत्त्वासत्त्व । तस्य चतुर्विधा परीक्षा ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान ११/१७

यहां पर सत्त्वर के समस्त पदार्थों को सत् (भावरूप) एवं असत् (अभाव रूप) में विरूपित करते हुए उनके ज्ञान प्राप्ति के साधन चार प्रकार के बतलाये गए हैं।

प्रमाण का फल—प्रमेय की सिद्धि (पदार्थों का यथार्थ ज्ञान) प्रमाण के द्वारा होती है। अतः प्रमेय की सिद्धि होना ही प्रमाण का फल है। प्रमाण का मुख्य प्रयो जन है—यथार्थ अनुभव या सत्यानुकूला प्रमा की उपलब्धि करना। हमें जिस विषय का यथार्थ ज्ञान होता है वह ज्ञान अक्षेप निश्चय एवं अबाधित होने के कारण प्रामाणिक होता है। प्रामाणिक ज्ञान सदैव उपादेय होता है। यही प्रमाण का फल है।

नैयानिको के अनुसार प्रमाण का फल आमा सवित्ति है। अर्थात् प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा जब किसी विषय का ज्ञान प्राप्त करते हैं तो उस ज्ञान के अनन्तर अनु व्यवसायात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है जो निश्चयात्मक होने के कारण वस्तु स्वरूप का विनिश्चय करने वाला होता है। इस ज्ञान सम्बन्ध से आमा में सवित्ति उत्पन्न होती है तदनन्तर वह ज्ञान प्रामाणिक एवं यथार्थ माना जाता है। इसे निम्न उदाहरण के द्वारा भली भाँति समझा जा सकता है। जैसे चक्ष इन्द्रिय के द्वारा घट का प्रत्यक्ष होने पर आमा को यह यथाथ अनुभव होता है कि घटमह जानामि यहा चक्ष इन्द्रिय के द्वारा घट का प्रत्यक्ष होने पर प्रत्यक्ष के अनन्तर घटमह जानामि इस प्रकार का अनु व्यवसायात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है। इसके पश्चात् इस ज्ञान सम्बन्ध से उत्पन्न हुई आमा सवित्ति के कारण ज्ञान की प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध हो जाती है। यही प्रमाण का फल है।

दाशनिक विद्वानों के मतानुसार सृष्टि के दृष्ट एवं अदृष्ट सभी प्रकार के पदार्थों का ज्ञान प्रमाणों के द्वारा ही होता है। प्रमाणों के द्वारा उत्पन्न हुआ ज्ञान सर्वथा यथाथ होता है। चिन्तु अनेक बार साधनों के कारण भूत प्रमाण के अभाव में अयथार्थ ज्ञान भी होता है जो वस्तु स्वरूप के विनिश्चय में बाधक होता है। अतः ऐसी स्थिति में प्रमाण के द्वारा यथाथ ज्ञान प्राप्त कर वस्तु के यथाथ स्वरूप का विनिश्चय करना चाहिए। यही प्रमाणों का फल है।

प्रमाणों की सख्या पदार्थों के ज्ञान के साधनभूत प्रमाणों की सख्या के विषय में विभिन्न दर्शनों एवं दाशनिक विद्वानों में मतभेद नहीं है। अपन अपने सिद्धान्त के अनुसार जिस दर्शन अथवा दाशनिक विद्वान को जितने प्रमाणों की आवश्यकता प्रतीत हुई उन्होंने उतने ही प्रमाणों को स्वीकार किया। अतः विभिन्न दाशनिक विद्वानों ने स्वशास्त्र सिद्धान्तानुसार प्रमाणों की सख्या एक से दस तक स्वीकार की है। प्रमाणों की सख्या के विषय में विभिन्न दाशनिक विद्वानों एवं दर्शनों के मत निम्न प्रकार हैं

१ चार्वाक दर्शन ने केवल एक ही प्रमाण स्वीकार किया है। चार्वाक दर्शन के मतानुसार वस्तु स्वरूप के यथाथ ज्ञान का साधन केवल प्रत्यक्ष प्रमाण है। प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अन्य किसी प्रमाण में उसकी आस्था नहीं है।

२ जैन बौद्ध और वैशेषिक दर्शन पदार्थों एवं तत्त्वों के सम्यक् ज्ञान के लिए केवल दो प्रमाणों को ही स्वीकार करते हैं। उनके मतानुसार प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणों के द्वारा ससार के समस्त प्रमेयों की सिद्धि हो जाती है। अतः प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणों के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों की आवश्यकता नहीं है।

३ सांख्य दर्शन योग दर्शन एवं रामानुजाचार्य उपर्युक्त दो प्रमाणों के अतिरिक्त तीसरा प्रमाण शब्द भी मानते हैं। इस प्रकार वे प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द— इन

तीन प्रमाणों को स्वीकार कर इन्हें ही प्रमेय सिद्धि का साधन स्वीकार करते हैं। नैयायिकों का एक वर्ग जो जरनैयायिक के नाम से जाना जाता है वह भी इन्हीं तीनों प्रमाणों का समर्थन करता है।

४ नैयायिकों के शेष दोनो वग अर्थात् अर्वाचीन और प्राचीन नैयायिक प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द के अतिरिक्त चतुर्थ प्रमाण उपमान को स्वीकार कर प्रमाणों की सख्या चार मानते हैं। 'याय दशन मे स्वीकृत इन चार प्रमाणों का समर्थन माहेश्वर सम्प्रदाय वालो ने भी किया है।

५ मीमांसकों का एक वर्ग जो प्रभाकर मतानुयायी अथवा प्रभाकर मीमांसक समझे जाते हैं उपयुक्त चार प्रमाणों के अतिरिक्त पाचवा प्रमाण 'अर्थापत्ति' अथवा अर्थ प्राप्ति नामक स्वीकार करते हैं। इस प्रकार ये विद्वान् कुल पांच प्रमाण स्वीकार करते हैं।

६ मीमांसकों का दूसरा वग जो कुमारिल भट्ट के मत का अनुसरण करता है या भट्ट मीमांसक के नाम से जाना जाता है। उपयुक्त पांचो प्रमाणों के साथ साथ छठा प्रमाण अनुपलब्धि या अभाव को भी स्वीकार करता है। वेदान्ती लोग भी इन्ही छ प्रमाणों को स्वीकार करते हैं।

७ पौराणिक लोग उपयुक्त छ प्रमाणों का समर्थन करते हुए सम्भव तथा एतिहास नामक दो प्रमाणों को और जोड़कर कुल आठ प्रमाणों के द्वारा वस्तु स्वरूप का विवेचन करते हैं।

८ तान्त्रिक लोग उपयुक्त आठ प्रमाणों को स्वीकार करते हुए नौवा प्रमाण 'चेष्टा' नामक मानते हैं और इनके द्वारा अपने मत का प्रतिपादन करते हैं।

९ कुछ अन्य विद्वान एव दार्शनिक उपयुक्त नौ प्रमाणों के अतिरिक्त दसवा परिशेष नामक प्रमाण भी मानते हैं। उनके मतानुसार प्रमाणों की सख्या दस होती है।

इस प्रकार भिन्न भिन्न दर्शनो एव विद्वानो ने अपने मत और सिद्धान्त के अनुसार प्रमाणों की भिन्न भिन्न सख्या एक से दस तक स्वीकार की है। जो दशन कम से कम प्रमाणों को मानकर उनके द्वारा वस्तु-स्वरूप या पदार्थों का विनिश्चय करते हैं वे दशन अन्य दशनो या विद्वानो के द्वारा स्वीकृत अधिक अन्य प्रमाणों का स्वमत सम्मत प्रमाणों मे ही अन्तर्भाव कर लेते हैं। जैसे सांख्य योग और आयुर्वेद दशन के विद्वान अर्थापत्ति तथा सम्भव नामक प्रमाणों का अन्तर्भाव अनुमान में अभाव का समावेश प्रत्यक्ष और अनुमान मे तथा एतिहास नामक प्रमाण का अन्तर्भाव शब्द प्रमाण और आप्तोपदेश नामक प्रमाण मे कर लेते हैं। इसी प्रकार जैन बौद्ध एवं बौद्धिक दर्शन तीन से दस तक सभी प्रमाणों को प्रत्यक्ष और अनुमान के अन्तर्गत मान लेते हैं।

आयुर्वेद सम्मत प्रमाण—आयुर्वेदीय सिद्धान्तों का अपना विशिष्ट महत्त्व एवं उद्देश्य है। यहाँ सक्षेप में उन साधनों या प्रमाणों की सख्या का उल्लेख किया जायेगा जिनके द्वारा वे सिद्धांत जाने जाते हैं। आयुर्वेदीय स्वतंत्र भौतिक दर्शन होने के कारण आयुर्वेद के द्वारा सम्मत स्वतंत्र प्रमाणों की सख्या भी है। क्योंकि उन प्रमाणों के द्वारा ही शरीर के विभिन्न अवयवों और उन पर क्रिया करने वाले आहार द्रव्य-औषध द्रव्य आदि का ज्ञान प्राप्त किया जाता है। इसका अतिरिक्त उन्हीं प्रमाणों के द्वारा शरीर को विकारग्रस्त करने वाले कारणों रूग्णावस्था में व्यक्त होने वाले विभिन्न लक्षणों और शरीर में उत्पन्न हुए रोगों का शमन करने वाली चिकित्सा का भी ज्ञान प्राप्त किया जाता है।

आयुर्वेदीय ग्रंथों में सामान्यतः त्रिविध प्रमाणों पर ही विशेष जोर दिया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि इसके लिए आयुर्वेद का आचार्यों ने विशेषतः आत्रेय सम्प्रदाय के अनययियों ने त्रिविध प्रमाणों के प्रतिपादन में साध्य योग एवं रामानुज के मत का ही अनुसरण किया है। यथा—त्रिविधं खलु रोगविशेषज्ञानं भवति। तत्तथा। आप्तोपदेशं प्रत्यक्षमनुमानं चेति—(चरक संहिता विमान स्थान अ ३)—अर्थात् रोग विशेष को जानने के तीन उपाय होते हैं। जमे—आप्तोपदेशं प्रत्यक्ष और अनुमान।

इसके अतिरिक्त कहीं-कहीं आवश्यकतानुसार कवल दो प्रमाण ही स्वीकृत किये गये हैं। किन्तु बाद में वहाँ भी तीन प्रमाण स्वीकृत कर अपने मत का प्रतिपादन किया गया है। यथा—

त्रिविधं खलु रोगविशेषज्ञानं भवति। प्रत्यक्षमनुमानञ्चेति सहाप्तोपदेशान् त्रिविधमपि।

अर्थात् रोग विशेष के ज्ञान के दो साधन होते हैं। प्रत्यक्ष और अनुमान। आप्तोपदेश के साथ तीन साधन भी होते हैं। इसी प्रकार—

त्रिविधं खलु परीक्षा ज्ञानवतां प्रत्यक्षमनुमानं च। एतद्वि द्वयमप्यपदेशश्च परीक्षा स्यात्। एवमेवा द्विविधा परीक्षा त्रिविधा वा सहोपदेशान्।

—चरक संहिता विमान स्थान ८/८३

अर्थात् ज्ञानवान् विद्वानों के लिए परीक्षा दो प्रकार की होती है—१ प्रत्यक्ष और २ अनुमान।

उपर्युक्त दो परीक्षा और आप्तोपदेश ये तीन परीक्षाएँ भी होती हैं। इस प्रकार त्रिविध परीक्षा अथवा आप्तोपदेश सहित त्रिविध परीक्षा होती है।

आयुर्वेद में अन्यत्र महर्षि चरक ने आवश्यकतानुसार चतुर्विध परीक्षा का अनुमोदन करते हुए चार प्रमाणों को भी स्वीकृत किया है। यथा—

हि विद्यमेव जलु सर्व सम्भाव्यम् । तस्य चतुर्विधा परीक्षा—आप्तोपदेश
प्रत्यक्ष अनुमान युक्तिश्चेति । —चरक संहिता सूत्र स्थान ११/१७

अर्थात् इस पाँच भौतिक जगत में सभी वस्तुएँ दो भागों में विभक्त हैं—
१ सत और २ असत । इन दोनों की परीक्षा चार प्रकार से होती—१ आप्तोपदेश
२ प्रत्यक्ष ३ अनुमान और ४ युक्ति ।

यहाँ पर यद्यपि चार प्रकार के प्रमाण माने गये हैं । किन्तु आगे चल कर
मुख्य रूप से तीन प्रमाणों को ही स्वीकृत किया गया है । वहीं पर चौथे युक्ति प्रमाण
को स्वतंत्र रूप से न मानकर युक्ति प्रमाण को अनुमान का अनुबाहक होने से उसे
पथक स्वीकार न कर अनमान जलु तर्कों युक्त्यपेक्ष अनुमान का यह लक्षण अतला
कर युक्ति का अनमान के अन्तर्गत ही अन्तर्भाव कर लिया है । इसके अतिरिक्त
आयुर्वेद में महर्षि चरक ने एक स्थान पर स्वतंत्र रूपेण उपमान प्रमाण का लक्षण
निदश पूर्वक पाँचवें प्रमाण के रूप उसके अस्तित्व का प्रतिपादन किया है । किन्तु उसे
भी अनमान प्रमाण के अन्तर्गत समाविष्ट कर प्रमाणों की सख्या को केवल तीन तक
ही सामित रखा । इस प्रकार चरक में मुख्य रूप से तीन प्रमाण ही स्वीकृत किए गए
है । आयुर्वेदीय दृष्टि से यही मत सर्वाधिक ग्राह्य है ।

महर्षि सुश्रुत ने प्रमाणों के विषय में यद्यपि अपना कोई स्वतन्त्र मत व्यक्त
नहीं किया है । किन्तु एक स्थान पर भगवान् धन्वतरि ने सुश्रुत प्रभति शिष्यों को
उपदेश देते हुए चतुर्विध प्रमाण का निदश नाम मात्र किया है । यथा तस्यामवरमाद्य
प्रत्यक्षागमानमानोपमानैरबिधध्यमानानुपधारय — सु सू १/१६ अर्थात् उस आयुर्वेद
के सर्वश्रेष्ठ और आद्य अंग (शल्यतंत्र) का मैं प्रत्यक्ष अनुमान आगम और उपमान
इन चार प्रमाणों से विरोध न करते हुए जो उपदेश कर रहा हूँ उसे तुम लोग धारण
करो । यहाँ सुश्रुत ने जिन चार प्रमाणों का कथन किया है वह सम्भवतः महर्षि नीलम
के मत का अनुसरण करते हुए किया है । क्योंकि न्यायसूत्र में प्रत्यक्षानमानोपमान
शब्दा प्रमाणानि । इन चार प्रमाणों को स्वीकार किया गया है किन्तु आयुर्वेद में उप
मान प्रमाण का पथक निदश करते हुए भी उसे अनुमान के अन्तर्गत ही माना गया
है । अतः मूल रूप से प्रमाणों की सख्या केवल तीन है । इस प्रकार तीन प्रमाणों को
स्वीकार कर आयुर्वेद ने स्पष्टतः सांख्य एवं योग दर्शन के मत का अनुसरण करते हुए
उन्हे स्वीकार कर स्वमत का प्रतिपादन किया है । अन्य समस्त प्रमाणों का अन्तर्भाव
इन्हीं तीन प्रमाणों में करते हुए आयुर्वेद ने उनकी पृथक् उपादेयता को स्वीकार नहीं
किया और प्रमाण के क्षेत्र में अपनी स्वतन्त्र स्थिति व्यापित करते हुए अपना स्वतन्त्र
मन्तव्य व्यक्त किया ।

स्वत प्रामाण्य और परत प्रामाण्य

प्रमाण के द्वारा पदार्थ या वस्तु स्वरूप को जिस रूप में जाना जाता है उसका उसी रूप में प्राप्त होना अर्थात् प्रतिभात विषय का अव्यभिचारी होना प्रामाण्य कहलाता है। यह प्रमाण का धर्म है। मन्त्री उत्पत्ति उही कारणों से होती है जिन कारणों से प्रमाण उत्पन्न होता है। इसी तरह अप्रामाण्य भी अप्रमाण के कारणों से ही उत्पन्न होता है। प्रामाण्य की मर्यादा के सम्बन्ध में सभी दर्शनकारों में मतभेद नहीं है। इसके परिणाम स्वरूप स्वत प्रामाण्यवाद एवं परत प्रामाण्यवाद का जन्म हुआ।

इसमें स्वत प्रामाण्यवाद भीमासको को अभीष्ट है। स्वत का अर्थ है अपने आप और प्रामाण्य का अर्थ है प्रमाणता या प्रमाणित होना। स्वत प्रामाण्य का अर्थ हुआ जो स्वतः (अपने आप) प्रमाणित हो जिसे प्रमाणित करने के लिए किसी प्रमाणान्तर की अपेक्षा नहीं रहती है वह अपने आप में प्रमाण भूत होता है। इस अर्थ में वेद का ग्रहण किया जाता है। भीमासक वेद को अपौरुषेय मान कर उसे स्वत प्रमाण कहते हैं। इसका मुख्य कारण यह है कि वेद धर्म और इसके नियम उपनियम आदि का प्रतिपादन करने वाले होते हैं। उनके मतानुसार वे ईश्वरकृत या ईश्वरमूलक नहीं हैं। अतः वेद स्वत प्रमाण है या वेद की प्रमाणता स्वत है।

इसी प्रकार आप्तवचन भी स्वत प्रमाण माने गए हैं। क्योंकि आप्त पुरुष रज और तम दोषों से सव्याधि निमुक्त होते हैं। उनका ज्ञान अव्याहत होता है। यथाथ वक्ता होने के कारण उनके वचनों को स्वत प्रमाण माना गया है। उनके वचनों को प्रमाणित करने के लिए किसी प्रमाणान्तर की आवश्यकता नहीं है।

इसके विपरीत नैयायिकों का परत प्रामाण्य अभीष्ट है। क्योंकि वे वेद को ईश्वरकृत मानते हैं। दूसरों या अन्य के द्वारा रचित होने से वेद का प्रामाण्य परत माना गया है। परत प्रामाण्य के अनुसार किसी भी विषय या वस्तु की प्रमाणता को पथक से सिद्ध किया जाना आवश्यक है। परत याने दूसरों से और प्रामाण्य याने प्रमाणित होना। अर्थात् दूसरों से प्रमाणित किया जाना परत प्रामाण्य होता है।

वस्तुतः यदि देखा जाय तो प्रामाण्य ही या अप्रामाण्य उसकी उत्पत्ति पर से ही होती है। ज्ञाप्ति अभ्यास दशा में स्वत और अनभ्यास दशा में किसी स्वत प्रमाण भूत ज्ञानान्तर से याने परत होती है। जैसे जिस स्थान से व्यक्ति परिचित होता है उस स्थान में स्थित जलाशय आदि में होने वाला ज्ञान या मरीचि ज्ञान अपने आप ही अपनी प्रमाणता या अप्रमाणता बतला देता है किन्तु अपरिचित स्थान में विद्यमान जलाशय के ज्ञान की प्रमाणता पतिहारिणों के द्वारा पानी भरकर लाया जाना मेढकों का टर्राना या कमल की गन्ध आना आदि जल के अविनाभावी स्वत प्रमाण भूत ज्ञानों से ही होती है। इसी प्रकार जिस वक्ता के गुण-दोषों का हमें पहले ही ज्ञान है उसके वचनों की प्रमाणता और अप्रमाणता का ज्ञान तो हमें स्वत ही हो जाता है किन्तु अन्य के वचनों की प्रमाणता के लिए हमें दूसरे सवादे आदि कारणों की अपेक्षा होती है।

दशम अध्याय

प्रत्यक्ष प्रमाण निरूपण

प्रत्यक्ष ज्ञान का जो करण या साधन होता है वह प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाता है। प्रत्यक्ष शब्द का निर्माण प्रति + अक्ष इन दो शब्दों के योग से हुआ है। उसकी व्युत्पत्ति के अनुसार प्रति अक्षों अर्थात् जो आवां के समक्ष हो अथवा अक्षमक्ष प्रतीत्योत्पद्यते इति प्रत्यक्षम् अर्थात् चक्षु, श्रोत्र घ्राण रसना और त्वक् इन इन्द्रियों के द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। उपर्युक्त इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न हुआ ज्ञान निश्चयात्मक निर्विवाद एवं निरपेक्ष होता है अक्ष निश्चयात्मक अथवा निर्विवाद ज्ञान जिसका चक्ष आदि के द्वारा प्रत्यक्ष किया जाता है उसमें इन्द्रिय ही व्यापारवद असाधारण कारण होती है। अतः इन्द्रिय ही प्रत्यक्ष ज्ञान का साधकतम या प्रधान कारण (करण) होती है। इन्द्रिय और मन का पारस्परिक संयोग होने से ही इन्द्रियों का व्यापार होता है। इसी भाँति मानस प्रत्यक्ष के लिए आत्मा और मन का संयोग अपेक्षित है। यही प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाता है।

लक्षण

प्रत्यक्ष तु क्षणं तद् यत् स्वयमिन्द्रियमनसा बोधस्तस्यै।

—अरक संहिता विमानस्थान ४/४

अर्थ—इन्द्रियों और मन के द्वारा स्वयं जो ज्ञान उपलब्ध होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है।

अथ प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष नाम तत्त्वदात्मना चेन्द्रियैश्च स्वयमुपलभ्यते तत्रात्मनः प्रत्यक्षा सुखदुःखच्छाद्वेषादयः शब्दावयस्तिव प्रमप्रत्यक्षाः।

—अरक संहिता विमानस्थान ८/३६

प्रत्यक्ष वह कहलाता है जो आत्मा और इन्द्रियों के द्वारा स्वयं उपलब्ध होता है। इसमें आत्मा के द्वारा प्रत्यक्ष होने वाले सुख दुःख इच्छा द्वेष आदि भाव तथा इन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष होने वाले शब्द स्पर्श रूप रस शब्द ध्रुव होते हैं।

इन्द्रियायसन्निकर्षजम् ज्ञानं प्रत्यक्षम्।

इन्द्रिय और इन्द्रियार्थ (इन्द्रियों के वस्तुओं) के मल्लिकर्ष (सम्बन्ध) से जो ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। यह ज्ञान तात्कालिक निश्चित यथार्थ और सशय रहित होना चाहिए।

आत्मेन्द्रियमनोऽर्थाणां सन्निकर्षात्प्रवतते ।

व्यक्ता तदास्व या बद्धि प्रत्यक्ष सा निगद्यते ॥

— चरक संहिता सूत्रस्थान ११/२

आत्मा इन्द्रिय मन और इन्द्रियो के विषय इनका सम्बन्ध जब (एक विशेष क्रम से) होता है और उस काल में जो निश्चयात्मिका बुद्धि (ज्ञान) उपन्न होती है वही प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाता है । अर्थात् आत्मादि चतुष्टय के सन्निकर्ष से तत्काल जो यथाय ज्ञान उत्पन्न होता है वही प्रत्यक्ष है और वही प्रमाण है ।

ज्ञान यदिन्द्रियाथानां सन्निकर्षात्प्रवतते ॥

प्रत्यक्ष षड्विध तत्त ओत्रजादिप्रभवत ॥

इन्द्रिय और इन्द्रियो के विषयो के सन्निकर्ष से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है और ओत्रज आदि भेद में वह छह प्रकार का होता है ।

प्रत्यक्षमिति यत्किञ्चिदेवार्थस्य साक्षात्कारिक ज्ञान तदेव प्रत्यक्षम् ।

— डहणाचार्य

जो कुछ विषय का साक्षात्कारिक ज्ञान है वही प्रत्यक्ष है ।

तत्र विशयज्ञानात्मक प्रत्यक्षम् । यस्मिन् ज्ञाने ज्ञानान्तरस्य व्यवधानं न भवति विशेषवत्तया प्रतिभासनं च भवति तत्प्रत्यक्षम् । — जन दशान सार

विशद ज्ञान प्रत्यक्ष होता है । जिस ज्ञान में दूसरे ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती और विशेष रूप से प्रतिभास होता है वह प्रत्यक्ष कहलाता है ।

यहाँ पर आत्मा मन इन्द्रिय और इन्द्रियाथ इनका सन्निकर्ष आवश्यक है । जब तक इनका सन्निकर्ष नहीं होगा तब तक प्रत्यक्ष ज्ञान की उपलब्धि नहीं होगी । इन चारों द्रव्यों का सयोग एक क्रम विशेष के द्वारा होता है । अर्थात् सब प्रथम आत्मा का सयोग मन के साथ होता है । आत्मा सयुक्त मन का सयोग इन्द्रिय के साथ और आत्मा सयुक्त समनस्क इन्द्रिय का सयोग इन्द्रियाथ (अपने विषय) के साथ होता है । तदनन्तर प्रत्यक्ष ज्ञान की उपलब्धि होती है । उपयुक्त आत्मादि चतुष्टय का सयोग क्रम इतनी तीव्र गति से होता है कि सामान्यतः हमें उसकी प्रतीति नहीं हो पाती । वैसे ता इन्द्रियो का अपने विषय के साथ सयोग सदैव बना रहता है । किन्तु जब तक उस इन्द्रिय के साथ सचेतन मन का सयोग नहीं होता तब तक इन्द्रिया अपने विषय को ग्रहण करने में समर्थ नहीं होती । इसी तथ्य का प्रतिपादन महर्षि चरक ने निम्न प्रकार से किया है — मन पुरस्सराणीन्द्रियाण्यथग्रहणसमर्थानि भवन्ति । — चरक संहिता सूत्र स्थान ६/७ । अर्थात् मन से सयुक्त इन्द्रिया ही अपने विषय को ग्रहण करने में समर्थ होती हैं ।

इससे यह स्पष्ट होता है कि आत्मा मन इन्द्रिय और विषयो का सन्निकर्ष

प्रत्यक्ष ज्ञान में कारण होता है। इसका अधिकाराय यह है कि इन्द्रिय और मन रूप साधन के द्वारा विषयों का ज्ञान आत्मा को होता है। क्योंकि पदार्थों के ज्ञान का अधिकारी केवल आत्मा ही है। मन और इन्द्रिय वही ये दोनों तो साधन मात्र हैं। मन तो केवल इन्द्रियों को अपना विषय ग्रहण करने के लिए प्रेरित करता है और इन्द्रियाँ केवल अपने विषयों का ग्रहण मात्र करती हैं। उन विषयों का यथार्थ ज्ञान केवल आत्मा को ही होता है। इसलिए ज्ञान का अधिकारी केवल आत्मा को ही माना गया है। जैसा कि शास्त्र में प्रतिपादित है—ज्ञानाधिकरण आत्मा।

इन्द्रिया की अव्यवस्थितता अथवा व्यवधान आदि अनेक कारणों से कई बार भ्रमात्मक या सशयात्मक या विपरीत मिथ्या ज्ञान भी उत्पन्न हो जाता है। जैसे रस्सी में सप का ज्ञान (भ्रमात्मक ज्ञान) रेगिस्थान में मृग मरीचिका या समुद्र तट पर पड़ी हुई सीप में रजत का ज्ञान (विपरीत ज्ञान) सायकालीन अन्धकार के कारण नातिदूरस्थ स्थाणु में पुरुष का ज्ञान (सशयात्मक ज्ञान) इत्यादि। इस प्रकार के समस्त मिथ्या ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं माना गया है। अतः उन मिथ्या ज्ञान का निवारण करने के लिए महर्षि गौतम ने प्रत्यक्ष का निम्न विशेषण विशिष्ट लक्षण बतलाया है—

इन्द्रियाद्यसन्निकर्षोऽप्यनमस्यपदेऽयमव्यभिचारी व्यवसायात्मक प्रत्यक्षम्।

न्याय रूपेण ११४

अर्थात् इन्द्रिय और इन्द्रियार्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने वाला अव्यपदेश्य अव्यभिचारी (व्यभिचार रहित निर्दोष) और व्यवसायात्मक (निश्चयात्मक) ज्ञान ही प्रत्यक्ष कहलाता है।

यहाँ पर यह समझ लेना चाहिये कि प्रत्येक इन्द्रिय का स्वविषय के साथ सम्बन्ध होना प्रत्यक्ष ज्ञान में विशिष्ट कारण है।

ज्ञानोत्पत्ति प्रकार

ऊपर यह स्पष्ट किया गया है कि आत्मा इन्द्रिय मन और इन्द्रियों के रूपादि विषयों के सम्बन्ध से तत्काल जो निश्चयात्मक ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। उस प्रत्यक्ष में ज्ञानोत्पत्ति कैसे होती है? इस पर आत्मा के प्रकरण में विस्तार पूर्वक प्रकाश डाला जा चुका है। (देखिये पृष्ठ ६३ पर) तथापि संक्षेपतः यहाँ इतना ही बतलाना पर्याप्त होगा कि सर्वप्रथम आत्मा का मन के साथ संयोग होता है तत्पश्चात् मन इन्द्रियों के साथ संयुक्त होता है और फिर इन्द्रियाँ स्वविषय के साथ संयोजित होती हैं। इसके परिणामस्वरूप आत्मा को ज्ञान होता है। समस्त प्रकार का ज्ञान उपर्युक्त क्रम से ही होता है।

ज्ञानोत्पत्ति के उपर्युक्त क्रम में (आत्मा संयुक्त) मनोयुक्त इन्द्रियाँ अपने विषय को ग्रहण करती हैं। उस समय जो ज्ञान होता है वह वस्तु मात्र होता है। इसे आलोचन

निर्विकल्पकज्ञान कहते हैं। तदनन्तर मन के द्वारा कल्पना की जाती है। अर्थात् अमुक वस्तु ऐसी है या वैसी है हेय है या उपादेय है—इस प्रकार की कल्पना मन करता है। तत्पश्चात् उस विषय में जो निश्चयात्मिका बुद्धि उत्पन्न होती है उस निश्चयात्मिका बुद्धि से पुरुष बुद्धि पूर्वक कुछ कहने या करने का निश्चय करता है जो ज्ञान का परिणाम है। ज्ञान हुए बिना मनुष्य का कुछ कहने या करने में प्रवृत्त होना सम्भव नहीं है।

यहां यह भी समझ लेना चाहिए कि प्राणि की जो बुद्धि जिस इन्द्रिय में आश्रित होकर प्रवृत्त होती है वह बुद्धि या ज्ञान उसी इन्द्रिय के द्वारा निदिष्ट किया जाता है तथा मन से उत्पन्न बुद्धि मन के द्वारा निदिष्ट होती है। जैसे चक्षुओं से प्रवृत्त ज्ञान चक्षु बुद्धि या चक्षुष ज्ञान कहलाता है। श्रोत्र के द्वारा प्रवृत्त बुद्धि को श्रोत्र बुद्धि या श्रोत्र ज्ञान कहते हैं। इसी प्रकार अन्य ज्ञानेन्द्रियों से प्रवृत्त ज्ञान भी जानना चाहिए।

ईन्द्रियों का स्वरूप एवं महत्व

इन्द्रिया मानव शरीर के अत्यन्त आवश्यक एवं उपयोगी अवयव हैं। इन्द्रियों का सम्बन्ध शरीर के साथ केवल इतना है कि वे शरीर में स्थित हैं किन्तु इनका सम्बन्ध शरीर की अपेक्षा आत्मा से अधिक है। क्योंकि ये ही इन्द्रिया आत्मा को ज्ञान कराने में सहायक होती हैं। आत्मा को बाह्य विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए मन एवं इन्द्रियों की सहायता लेना अपेक्षित रहता है। क्योंकि बिना साधन के साध्य की सिद्धि सम्भव नहीं है। इन्द्रिय रूप साधन के बिना आत्मा एकाकी रूप से विषयों का ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ है। वह इन्द्रियों की सहायता से ही विविध विषयों को ग्रहण कर उनका ज्ञान प्राप्त करता है। इसलिए इन्द्रियों को आत्मा का साधन कहा गया है।

इससे सभी प्रकार के ज्ञान में इन्द्रियों का महत्व एवं उपयोगिता सुस्पष्ट है। प्रत्यक्ष ज्ञान में तो उसका और भी अधिक महत्व है। इन्द्रियों के अभाव में प्रत्यक्ष ज्ञान का होना संव्या असम्भव है। यह ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है कि आत्मा इन्द्रिय रूप साधन के माध्यम से ही ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ है। इसीलिए यहाँ इन्द्रियों के स्वरूप पर प्रकाश डाला जा रहा है।

ईन्द्रियों का श्रेणी विभाजन एवं सख्या

सामान्यतः इन्द्रियों की संख्या ग्यारह है। अपने स्वतन्त्र कर्म के अनुसार प्रत्येक इन्द्रिय पृथक् पृथक् होती है। किन्तु उन्हें मुख्य रूप से तीन श्रेणियों में रखा गया है—

१ ज्ञानेन्द्रिय

२ कर्मेन्द्रिय

३ उभयेन्द्रिय

१ ज्ञानेन्द्रिय—इनकी संख्या पांच है। यथा—१ श्रोत्र २ त्वक्, ३ चक्षु, ४ रसना और ५ घ्राण। इन पांचो ज्ञानेन्द्रियो को बुद्धीन्द्रिय भी कहा जाता है। ये इन्द्रियां विभिन्न बाह्य विषयों को ग्रहण कर उनका ज्ञान कराने में सहायक होती हैं। किन्तु प्रत्येक इन्द्रिय का विषय नियत होने के कारण वे केवल अपने ही विषयों को ग्रहण कर उनका ज्ञान करती हैं। इन्हीं पांच इन्द्रियों के माध्यम से आत्मा को ज्ञानोपलब्धि होती है। अतः ज्ञान का साधन मुख्य रूप से ये पांच ज्ञानेन्द्रियां ही हैं।

२ कर्मेन्द्रिय ये भी संख्या में पांच होती हैं। यथा १-वाक् २-हस्त ३-पाद ४-उपस्थ और ५ पायु। इन पांच इन्द्रियों के द्वारा विभिन्न प्रकार के कर्म सम्पादित किए जाते हैं। प्रत्येक इन्द्रिय अपने अपने कर्म का साधन है। जिस प्रकार ज्ञानेन्द्रियों के विषय नियत हैं उसी प्रकार कर्मेन्द्रियों के विषय (कर्म) भी नियत हैं। इन्हीं इन्द्रियों के द्वारा मनुष्य अन्यान्य वस्तुओं को करने में समर्थ होता है।

३ उभयेन्द्रिय—यह संख्या में एक है। इसे मन कहा जाता है। मन को उभयेन्द्रिय माना गया है। क्योंकि यह ज्ञान कराने और कर्म करने दोनों में सहायक होता है। मन की प्रवृत्ति उभयमुख होने के कारण इसे उभयेन्द्रिय की संज्ञा दी गई है। मन की सन्ध्याता के बिना न तो ज्ञानेन्द्रियां ही अपने विषय का ग्रहण कर सकती हैं और न ही कर्मेन्द्रियां किसी कर्म को करने में समर्थ होती हैं। मन की प्रवृत्ति ज्ञान और कर्म के अतिरिक्त नहीं है। यद्यपि उसके आधीन अनेक क्रोध मान माया लोभ शोक काम आदि भाव होते हैं तथापि इन्द्रियत्व की दृष्टि से वे भाव मन के विषय नहीं हैं। मन केवल ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों का प्रेरक होने से उभयेन्द्रिय माना गया है। इसके अतिरिक्त उपयुक्त दसो इन्द्रियों की अपेक्षा मन में कुछ विशेषता रहती है। अतः इसे सामान्य इन्द्रियों में परिगणित न कर उभयेन्द्रिय रूप से इसका अस्तित्व स्वीकार किया गया है। साथ ही मन आत्मा को ज्ञान कराने का एक ऐसा साधन है जो अन्य इन्द्रियां नहीं बन सकती हैं। इन्द्रियां सामान्य रूप से जिन विषयों का ग्रहण करती हैं उनका ज्ञान मन के माध्यम से ही आत्मा तक पहुंचता है। अतः मन सामान्य इन्द्रियों से सर्वथा भिन्न आत्मा को ज्ञान कराने वाला एक प्रमुख साधन रूप एक स्वतन्त्र इन्द्रिय है। यह तब कि ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों से सम्बद्ध रहता है अतः इसे उभयेन्द्रिय माना गया है। इन्द्रियों के सम्बन्ध में महर्षि सुश्रुत का निम्न वचन दृष्टव्य है— 'सर्व प्राणिषां पञ्च बुद्धीन्द्रियाणि इतराणि च पञ्च कर्मेन्द्रियाणि उभयतत्त्वं मनः'।

इन्द्रियों के विषय

प्रत्येक इन्द्रिय का अपना अपना अलग विषय नियत होता है। प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय जिस पदार्थ का ज्ञान कराती है वही उसका नियत विषय होता है। श्रोत्रेन्द्रिय शब्द गुण को ग्रहण करती है और उसी का ज्ञान कराती है। अतः वही उसका नियत विषय है। इसी प्रकार त्वष्ट्रेन्द्रिय का स्पृश वस्तु का रूप रसना का रस और घ्राण का गन्ध नियत विषय है। इन पाँचों विषयों के अन्तर्गत ही ससार के समस्त विषय अथवा ज्ञेय पदार्थ समाविष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय अपने नियत विषय का ग्रहण करने के लिए सीमित एवं प्रतिबधित है।

इसी भाँति कर्मेन्द्रियों का विषय कम करना है। प्रत्येक कर्मेन्द्रिय का विषय भी नियत होता है। अतः प्रत्येक कर्मेन्द्रिय केवल अपने नियत काम का करने में ही समर्थ है अन्य को नहीं। एक कर्मेन्द्रिय अन्य कर्मेन्द्रिय के विषय (काम) को नहीं कर सकती। जैसे बोलने का कार्य केवल वाक् इन्द्रिय के द्वारा ही सम्पन्न हो सकता है अन्य हस्त पाद आदि इन्द्रियों द्वारा नहीं। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषयों को भी सम्पन्न चाहिए। कर्मेन्द्रियों में जो वस्तुव्यय अर्थात् जो कहने योग्य है वह काम वाक् इन्द्रिय का विषय है। मूत्र त्याग एवं मूत्रन कर्म करना उपस्थ या शिशनेन्द्रिय का विषय है तथा मल त्याग करना पायु या गुदेन्द्रिय का विषय है। इस प्रकार पाँचों ही कर्मेन्द्रियों के अपने अपने पथक पथक विषय (काम) नियत है।

उपयुक्त दस प्रकार के विषय पथक पथक रूप से एक एक इन्द्रिय के नियत हैं। विस्तार की दृष्टि में इन विषयों का क्षेत्र सीमित नहीं है। अतः इस दृष्टि से इन्द्रियों का विषय क्षेत्र भी सीमित नहीं कहा जा सकता। प्रत्येक विषय के क्षेत्र का विस्तार इतना अधिक है कि उसे शब्दों में नहीं बँधा जा सकता है। क्योंकि सुनने के लिए अनेक प्रकार के शब्द हैं स्पष्ट करने के लिए अनेक विषय हैं देखने के लिए रूप वान अनेक पदार्थ हैं रसास्वादन करने के लिए विभिन्न रस वाले अनेक द्रव्य हैं गन्ध विषय से युक्त अनेक द्रव्य हैं इसी प्रकार अनेक काम हैं जो कर्मेन्द्रियों के द्वारा किए जाने योग्य हैं। इस प्रकार इन्द्रियों के विषयों का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है।

मन इन दसों प्रकार की इन्द्रियों के विषय में सलग्न होने का अधिकारी है। प्रत्येक विषय का ज्ञान प्राप्त करने के लिए प्रत्येक इन्द्रिय के साथ मन का संयोग अनिवार्य है। अन्यथा ज्ञानोपलब्धि होना संभव नहीं है। इसी प्रकार प्रत्येक कर्मेन्द्रिय के साथ मन का संयोग अपेक्षित है। अन्यथा काम होना संभव नहीं है।

इन्द्रियों का भौतिकत्व

सांख्य दर्शन में इन्द्रियों की उत्पत्ति अहंकार से मानी गई है। उसके मतानु

सार तामस् अहंकार के द्वारा तैजस् अहंकार की सहायता से स्यारह इन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। जैसे—वकारिका अहंकारात्तैजससहाय्यात्तत्त्वक्षमाभ्येवैकादशेन्द्रियाभ्युत्पद्यन्ते।

किन्तु आयुर्वेद में इन्द्रियों को अहंकारिक अर्थात् अहंकार से समुत्पन्न न मान कर पाञ्च भौतिक माना गया है। आयुर्वेद के मतानुसार इन्द्रियों की उत्पत्ति पंच महाभूतों से होती है। प्रत्येक ज्ञानेन्द्रिय में एक एक महाभूत की प्रधानता होती है जिससे वह इन्द्रिय अपने महाभूत के अनुसार ही विषय का ग्रहण करने में समर्थ होती है। महर्षि चरक ने स्पष्टता से इस तथ्य का प्रतिपदान किया है। जैसे—

एककाधिकयुक्तानि ज्ञातीनामिन्द्रियाणि तु ।

पञ्चकर्मनिर्मेयानि यम्यो बुद्धिः प्रवर्तते ॥

अर्थात् जिन के द्वारा बुद्धि की प्रवृत्ति होती है वे कम से अनुमान योग्य पाँचो इन्द्रिया क्रमशः एक एक महाभूत की अधिकता से युक्त होती हैं। अतः इन्द्रियों के विषय में आयुर्वेद में सांख्य दर्शन का अनुकरण न कर वैशेषिक दर्शन का अनुकरण किया गया है। वैशेषिक दर्शन न्याय दर्शन और वेदान्त दर्शन के विद्वान् इन्द्रियों को भौतिक ही मानते हैं। इसी आधार पर महर्षि चरक ने भी इन्द्रियों का भौतिकत्व प्रतिपादित किया है। उनके मतानुसार इन्द्रिया प्रत्यक्ष गन्ध नहीं हैं। चाक्ष आदि ज्ञान रूप अपने कर्मों से उनका अनमान किया जाता है। जिस प्रकार खेदन भेदन आदि कर्म अपने करण या साधन के बिना नहीं हो सकते उसी प्रकार मनुष्यों में चाक्ष ज्ञान आदि भी करण के बिना नहीं हो सकता है। ये करण चक्ष आदि इन्द्रिया ही होती हैं।

चक्षु आदि ज्ञानेन्द्रिया पाञ्च भौतिक होती हैं अर्थात् प्रत्येक सूक्ष्म इन्द्रिय की रचना पांच महाभूतों के समवाय से हुई है। यद्यपि प्रत्येक इन्द्रिय में पाँचो महाभूत विद्यमान रहते हैं तथापि एक एक इन्द्रिय की रचना में एक एक महाभूत की अधिकता होती है। जैसे श्रोत्राद्रिय में आकाश महाभूत त्वगिन्द्रिय में वायु महाभूत चक्षु इन्द्रिय में तेज महाभूत रसना इन्द्रिय में अप (जल) महाभूत और घ्राण इन्द्रिय में पृथ्वी महाभूत की अधिकता होती है। यही आशय महर्षि चरक के निम्न वचन से प्रकट होता— तत्रानुमानाभ्यानां पञ्चमहाभूतविकारसमवायात्सकानामपि सतामिन्द्रियाणां तेजश्चक्षुर्विज्ञा श्रोत्रे विज्ञा घ्राणे आपोरसने स्पर्शनेऽनिलो विज्ञावेणोपपद्यते।

महाभूतों की अधिकता के अनुसार जिस इन्द्रिय में जिस महाभूत की अधिकता होती है उसी के अनुसार उसका व्यपदेश एवं अभिधान या नामकरण होता है। जैसे तेज की अधिकता से चक्षु को तजस पृथ्वी की अधिकता से घ्राण को पाथिव वयु की अधिकता से त्वक् को वायव्य आकाश की अधिकता से श्रोत्र को नाभस तथा अप (जल) की अधिकता से रसना को आप्य कहा जाता है। इसके अतिरिक्त जिस महाभूत की प्रधानता होती है वह उसी महाभूत के अनुरूप विषय को ग्रहण करने में

समय होती है। जैसे श्रोत्र में आकाश महाभूत की अधिकता होने के कारण श्रोत्रिन्द्रिय केवल आकाश महाभूत के प्रयामनियत गुण शब्द को ही ग्रहण करने में सक्षम होती है अय का नहीं। इसी प्रकार जगिन्द्रिय का निमाण (उपति) वायु महाभूत के द्वारा होने के कारण वह केवल वायु महाभूत के प्रत्यात्मनियत गुण स्पर्श को ही ग्रहण करने में समर्थ है। चक्ष इन्द्रिय में तेज महाभूत की अभियक्ति होने के कारण वह केवल तेज महाभूत के प्रयामनियत गुण रूप को ही ग्रहण कर सकता है। रसना इन्द्रिय में अणु महाभूत की प्रधानता होने से वह जल महाभूत के मुख्य गुण रस को ही ग्रहण करती है तथा पृथ्वी महाभूत से निर्मित होने वाली घ्राणिन्द्रिय केवल पृथ्वी महाभूत के मूलगुण गंध का ज्ञान कराने में ही समर्थ है। इस प्रकार प्रत्येक इन्द्रिय की रचना जिस महाभूत से होती है उसी महाभूत के गुण के अनुसार वह इन्द्रिय अपने विषय का ग्रहण कर उसका ज्ञान कराती है।

महर्षि सुश्रुत ने भी इस तथ्य का स्पष्ट प्रतिपादन किया है कि आयुर्वेद में इन्द्रिया आर इन्द्रियो के अथ भौतिक ही वर्णित किए गए हैं। उन्होंने लिखा है—

भौतिकानि चेन्द्रियाण्यायुर्वेदेष्यन्ते तथैन्द्रियार्थाः ।

—सुश्रुत संहिता/शरीरस्थान १/१५

इन्द्रियो के भौतिकत्व में आयुर्वेदीय मत का समर्थन करते हुए महर्षि सुश्रुत ने निम्न कारण प्रस्तुत किए हैं—

इन्द्रियेणद्रियाथ तु स्व स्व गल्लति मानव ।

नियत तु द्रियोनि ज्ञान्ता येनान्यमिति स्थिति ॥

—सुश्रुत संहिता शरीर स्थान १/१५

मनुष्य इन्द्रिय के द्वारा अपने-अपने इन्द्रियाथ को ही ग्रहण करता है। अर्थात् जिस इन्द्रिय का जो विषय है उस इन्द्रिय के द्वारा वह उसी विषय को ग्रहण करता है। क्योंकि इन्द्रिय और इन्द्रियाथ की तुल्य योनि होने से वे (इन्द्रिया के विषय) नियत हैं। अतः अय इन्द्रिय में अय विषय का ग्रहण नहीं किया जा सकता है—यही सिद्धान्त है।

वस श्लोक में इन्द्रियो को भौतिक मानने की स्थिति (सिद्धान्त) का वर्णन किया गया है। तत्र तत्र का विचार निम्न तीन तथ्यों के आधार पर किया जा सकता है

१ साध्य दश अनुसार पाचो इन्द्रिया अहकारोत्पन्न हैं। एक ही कारण से उत्पन्न होने से पाचो इन्द्रियो का स्वरूप एक समान होना चाहिए। यदि यह तत्त्व ठीक हो तो एक इन्द्रिय में पाँचों प्रकार के इन्द्रियाथों का ग्रहण होना चाहिए अथवा पाँचो इन्द्रियो से पाचो अथों का ग्रहण नियम विरहित होना चाहिए। या एकाग्र इन्द्रिय के न होने पर अथवा किसी एक इन्द्रिय के नष्ट हो जाने पर उसका कार्य

अन्य इन्द्रियों से होना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता। पाँचों इन्द्रियों में अर्थ ग्रहण का नियम होता है। अतः यह कहा जा सकता है कि इन्द्रिया एक कारणोत्पन्न नहीं हैं। अर्थात् पाँच प्रकार के अर्थों के लिए जसे पाँच इन्द्रियाँ हैं वैसे ही पाँच इन्द्रियों के उत्पादक पाँच उपादान कारण भी हैं।

२—श्रोत्र केवल शब्द को ही ग्रहण कर सकता है। शब्देतर अन्य अर्थों को ग्रहण करने में वह असमर्थ होता है। इसी प्रकार प्रत्येक इन्द्रिय के सम्बन्ध में अनुभव है। इससे यह सिद्ध होता है कि इन्द्रियों का विषय ग्रहण करने का कार्य नियम युक्त होता है। यह कार्य तब ही हो सकता है जब प्रत्येक इन्द्रिय की प्रकृति (योनि-उपादान कारण) भिन्न भिन्न हो। इसीलिए आयुर्वेद में प्रत्येक इन्द्रिय का उपादान कारण भिन्न भिन्न याने एक एक महाभूत माना गया है।

३—यह स्पष्ट किया जा चुका है कि शब्द स्पर्श-रूप-रस-गन्ध ये क्रमशः आकाश वायु अग्नि जल पृथ्वी के गुण हैं। शब्द आकाशीय गुण है और उसका ग्रहण केवल श्रोत्र-इन्द्रिय के द्वारा होता है। गन्ध पार्थिव गुण है और उसका ग्रहण केवल घ्राण-इन्द्रिय के द्वारा होता है। इससे यही अनुमान होता है कि शब्द और श्रोत्र रूप और चक्षु रस और जिह्वा स्पर्श और त्वचा तथा गन्ध और घ्राण ये तुल्य योनि' (एक ही महाभूत वाले) होते हैं।

इसके अतिरिक्त इन्द्रिया के भौतिकत्व की एक विशेषता यह होती है कि इन बुद्धीन्द्रियों के उपादान कारण महाभूत पञ्चीकृत होते हैं। जसे घ्राण-इन्द्रिय का उपादान कारण महाभूत केवल पृथ्वी न होकर पंच महाभूतों का सम्मिश्रण है जिसमें पृथ्वी तब की अधिकता होती है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के उपादान कारण भी समझना चाहिए।

पंच पचक

सामान्यतः पाँच वस्तुओं के समूह को पचक है। इसे बग भी कहा जाता है। एक वर्ग या पचक एक पचक कहलाता है। दो बग या पचक दो पचक कहलाते हैं।

इसी प्रकार पाँच बग या पचक पंचपचक कहलाते हैं। मानव शरीर में इस पंच पचक का सम्बन्ध शरीर में विद्यमान पाँच ज्ञानेन्द्रियों से है। आयुर्वेद में पंचपचक का सिद्धान्त महर्षि चरक द्वारा प्रतिपादित किया गया है। यद्यपि इसका सम्बन्ध केवल शरीर से है किन्तु चिकित्सा की दृष्टि से स्वास्थ्य की दृष्टि से एवं मानव शरीर में उपयोगिता की दृष्टि से आयुर्वेद में सिद्धांत रूप में इसे स्वीकार किया गया है। चरक संहिता में इसका वर्णन निम्न प्रकार से किया गया है—

इह सत्त्वं पचेन्द्रियाणि पचेन्द्रियग्रन्थाणि पचेन्द्रियाधिष्ठानानि पचेन्द्रियार्थाः
पचेन्द्रियबुद्धयो भवन्ति । —चरक संहिता सूत्रस्थान ८/३

अर्थात् १—पाच इन्द्रियां २—पाच इन्द्रियो के द्रव्य ३—पाच इन्द्रियो के
अधिष्ठान ४—पाच इन्द्रियो के अथ (विषय) और ५—पाच इन्द्रियो की बुद्धि (ज्ञान) ।
इस प्रकार ज्ञानेन्द्रिय सम्बन्धी पचपञ्चक होते हैं । इनका विस्तृत वर्णन निम्न
प्रकार है ।

१—पाच इन्द्रियां— तत्र चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं रसनं स्पृशनेन्द्रियाणि ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान ८।८

अर्थात् चक्षुः श्रोत्रं घ्राणं रसना और स्पर्शन ये पाच इन्द्रिया होती हैं ।

२—पाच इन्द्रिय द्रव्य— पचेन्द्रियग्रन्थाणि स्र बायुर्ज्योतिरापो भूरीति ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान ६

अर्थात् ख (आकाश) वायु ज्योति (अग्नि) अप (जल) और भू (पृथ्वी) ये
पाचो इन्द्रियो के पाच द्रव्य हैं ।

३—पाच इन्द्रिय अधिष्ठान— पचेन्द्रियाधिष्ठानानि-अक्षिणी कणौ नासिके
जिह्वा वक्त्रे च ।

चरक संहिता सूत्रस्थान ८।१

अर्थात् १—दोनों नेत्र २—दोनों कान ३—दोनों नासिका ४—जिह्वा और ५—त्वचा ये
पचेन्द्रियो के पाच अधिष्ठान (वास स्थान) हैं ।

४—पाच इन्द्रियार्थ— पचेन्द्रियार्थाः—शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान १११

अर्थात् शब्द २ स्पर्श रूप ४ रस और ५ गन्ध ये पाच इन्द्रियो के
पाच अथ (विषय) हैं ।

५—पाच इन्द्रिय बुद्धि पचेन्द्रियबुद्धयः—चक्षुर्बुद्ध्यादिका ता पुनरिन्द्रि
येन्द्रियावस वात्सलसन्निकषजा क्षणिका निश्चयामिकाश्च । — चरक सूत्रस्थान ८।१२

अर्थात् चक्षुः बुद्धि आदि पाच इन्द्रिय बुद्धिया होती हैं । ये बुद्धिया इन्द्रिय
इन्द्रियो के अथ मन और आत्मा के सन्निकष (सयोग) से उत्पन्न होती हैं । ये
बुद्धिया (ज्ञान) क्षणिक और निश्चयामिका भेद से दो प्रकार की होती हैं ।

(पाच बुद्धियो के नाम चक्षुः बुद्धि श्रोत्रबुद्धि घ्राण बुद्धि रसना बुद्धि और
स्पर्श बुद्धि)

इन्द्रियो की वृत्तिया

इन्द्रियो का सामान्य व्यापार ही इन्द्रियवृत्ति कहलाता है । अर्थात् इन्द्रिया किसी
वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए जब अपने विषयो में प्रवृत्त होती हैं तथा अपने
विषय को ग्रहण करती हैं तब वह क्रिया इन्द्रिय वृत्ति कहलाती है । जैसे चक्षुः के द्वारा

रूप का श्रोत्र के द्वारा शब्द का त्वक के द्वारा स्पर्श का रसना के द्वारा रस का और घ्राण के द्वारा गन्ध का ग्रहण करना ही इन्द्रियवृत्ति कहलाता है। इसी भाँति पच कर्मेन्द्रियों की भी प्रवृत्तियाँ होती हैं। जैसे वागिन्द्रिय के द्वारा बोलना हस्त के द्वारा आदान प्रदान अर्थात् ग्रहण करना पाद के द्वारा गमन करना उपस्थ के द्वारा मूत्र त्याग एवं मैथुन करना तथा पायु के द्वारा मल त्याग करना आदि। इस प्रकार इन्द्रियों का प्रत्यात्मनियत व्यापार इन्द्रिय वृत्ति कहलाता है। इन्द्रियों की वृत्ति का वर्णन सांख्य दर्शन में निम्न प्रकार से किया गया है—

रूपादिषु पञ्चानामालोचनभात्रभिध्यते वृत्तिः ।

वचनाऽऽदानविहरणोत्सर्गान्वाहश्च पञ्चानाम् ॥

त्रयादश करण

करण का सामान्य अर्थ साधन होता है। आयुर्वेद के मतानुसार करण तेरह होते हैं। सृष्टि की उत्पत्ति में इन करणों का महत्वपूर्ण भाग होता है। ये तेरह करण मानव शरीर में विद्यमान रहते हैं और इनके द्वारा विभिन्न प्रकार के कार्यों का ज्ञान होता है। मानव शरीर में इनके द्वारा विभिन्न भावों की उत्पत्ति होती है। ये तेरह करण निम्न होते हैं— बुद्धि अहंकार मन पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाच कर्मेन्द्रियाँ।

इनमें बुद्धि अहंकार और मन ये तीन अन्त करण कहलाते हैं। पाच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाच कर्मेन्द्रियाँ ये दस बाह्य करण कहलाते हैं।

अतः करण मुख्य रूप से आभ्यन्तरिक विषयों का सम्पादन करते हैं। जैसे विचार विमर्श करना अभिमान आदि उत्पन्न करना क्रोध लोभ शोक भय शान्ति क्षमा घृति आदि भावों को उत्पन्न करना। बाह्य करण इनसे सवशा भिन्न होते हैं और उनकी प्रवृत्ति केवल बाह्य रूप होने के कारण वे बाह्य विषयों एवं भावों को ही ग्रहण करते हैं। इसके अतिरिक्त^१ ये दस बाह्य करण तीन अन्त करणों द्वारा भोग्य होते हैं अर्थात् तीनों अन्त करण अपने अनुकूल बाह्य करणों का उपयोग करते हैं।

करणों में अतः करण का प्राध्याय

उपयुक्त तेरह करणों में प्रारम्भिक तीन अन्त करण प्रधान माने गए हैं। क्योंकि अहंकार और मन सहित बुद्धि सम्पूर्ण विषयों का ग्रहण करती है। बुद्धि का कम मन और अहंकार सापेक्ष होता है। मन इन्द्रियों को स्वविषय ग्रहण करने के लिए प्रेरित करता है। बुद्धि ग्रहण किए हुए उन विषयों का विचार कर निष्कर्ष निकालती है मन और बुद्धि के इस कार्य में अहंकार सहायक होता है। इसके अतिरिक्त अहंकार स्वाधीन अहम् भाव को उत्पन्न करने में समर्थ होता है। इस प्रकार विषयों का ग्रहण करने एवं उनका निणय करने के लिए ये तीनों साधन महत्वपूर्ण

होते हैं। इसीलिए त्रयोदश करणों में त्रिविध अन्त करणों को प्रधान माना गया है। इसके अतिरिक्त दस बाह्य करण भोग्य एवं त्रिविध अन्त करण भोक्ता होने के कारण इनकी प्रधानता है। क्योंकि सबत्र भोग्य की अपेक्षा भोक्ता ही प्रधान होता है।

उपयुक्त विविध करण स्वयं ससार के विषयों को प्रकाशित करते हैं। वे दीपक की भाँति विषयों को प्रकाशमान करने वाले होते हैं। यद्यपि ये तीनों परस्पर भिन्न होते हैं तथापि उन तीनों का समुक्त स्वरूप विषयग्राही होता है और वे तीनों अभीष्ट अर्थ को पुरुष के लिए प्रकाशमान कर बुद्धि में स्थित या बुद्धि के माध्यम से ज्ञान कराने में समर्थ होते हैं। अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार दीपक में तेल बर्ती एवं अग्नि ये तीनों परस्पर विरुद्ध होते हुए भी इन तीनों का संयोग प्रकाशोत्पादक होता है और वह प्रकाश अंधकार के निवारण में समर्थ होता है उसी प्रकार अहंकार मन और बुद्धि परस्पर भिन्न होते हुए भी इनका संयोग ज्ञान रूपी प्रकाश को उत्पन्न करने वाला होता है और इससे अज्ञान रूपी अन्धकार की निवृत्ति होती है। अभिप्राय यह है कि ये तीनों ही करण विविध प्रकार के पदार्थों को प्रकाशित कर आत्मा को उनका ज्ञान कराने में सहायक होते हैं।

साध्य दर्शन ने भी इन तीनों अन्त करणों को प्रधान और शेष दश बाह्य करणों को अप्रधान माना है। यही भाव निम्न कारिका से व्यक्त होता है—

सात करणा बद्धि सर्वं विषयमवगाहते तस्मात्

तस्मात् त्रिविध करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥

अर्थात् अन्त करण से युक्त बुद्धि ही चकि सब विषयों को ग्रहण करती है इसीलिए तीन प्रकार के अन्त करण प्रधान और शेष बाह्य कारण अप्रधान होते हैं।

अन्त करणों की वृत्तियाँ—

मन बुद्धि और अहंकार इन तीन अन्त करणों का अपना जो सामान्य लक्षण होता है यह स्वालक्षण्य कहलाता है। इसके अनुसार प्रत्येक करण का अध्यवसाय अथवा व्यापार पथक होता है। जैसे बुद्धि का अध्यवसाय विषयों का निरण करना अहंकार का अध्यवसाय अभिमान अथवा अहम् भाव उत्पन्न करना और मन का अध्यवसाय इन्द्रियों को स्वविषय ग्रहण करने हेतु प्रेरित करना होता है। यही इनका स्वालक्षण्य कहलाता है।

इन तीनों अन्त करणों की स्वालक्षण्य लक्षित वृत्ति असामान्य होती है। किन्तु इन्द्रियों के कुछ व्यापार सामान्य रूप से होते हैं। अतः इस समानता के कारण इन्द्रियों की वृत्ति सामान्य कहलाती है। इन्द्रियों की यह वृत्ति ही उनका व्यापार कहलाती है। किन्तु अन्त करणों की वृत्ति सामान्य न होने के कारण असामान्य

कही गई है। जैसे बुद्धि अहंकार और मन जब किसी एक इन्द्रिय के साथ संयुक्त होते हैं तब ये चारों मिलकर अभीष्ट विषय का निश्चय करने के लिए एक रूप हो जाते हैं तब उनकी एक ही वृत्ति होती है। ऐसी स्थिति में यद्यपि चारों का स्वरूप भिन्न भिन्न होते हुए भी उस विषय को ग्रहण करने के लिए उनकी वृत्ति एक हो जाती है। जैसे रूप का निश्चय करने के लिए तीनों अन्तःकरण और एक चक्षु इन्द्रिय इस प्रकार चार करणों का संयोग वस्तु स्वरूप का निश्चय करने में समर्थ होता है। इसमें अन्तःकरणों का संयोग विशेष रूप से अपेक्षित होने के कारण वह असाधारण होता है। अन्य दस करण साधारण होते हैं।

प्रत्यक्ष के भेद

आत्मा इन्द्रिय मन और इन्द्रियों के विषय इनके सन्निकर्ष से उत्पन्न होने वाली चाक्षुष बुद्धि आदि छह बुद्धियाँ घट पट आदि काम तथा इन्द्रिय विषयों के भेद से अनेक हो जाती हैं। तथापि वस्तुतः शरीर में इन्द्रियाँ पाँच होती हैं। अतः उनके द्वारा होने वाला प्रत्यक्ष भी पाँच ही प्रकार का होता है। इसका अतिरिक्त एक मन के द्वारा होने वाला प्रत्यक्ष भी होता है। इस प्रकार छह प्रकार का प्रत्यक्ष होता है। तथापि काय और इन्द्रियों के विषय की दृष्टि से संसार में जितने भी विषय हैं उतने ही प्रकार का प्रत्यक्ष माना जा सकता है। इस तरह प्रत्यक्ष के अनेक भेद हो सकते हैं। किन्तु दार्शनिकों ने मौलिक रूप से दो प्रकार का ही प्रत्यक्ष स्वीकार किया है। यथा—१ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष और २ सविकल्पक प्रत्यक्ष।

१ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष—जो ज्ञान नाम जाति गुण और क्रिया से गूँथ होता है वह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष कहलाता है। इस प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान में वस्तु का नाम विभागात्मक ज्ञान नहीं होता है। केवल यह कुछ है इस प्रकार का ज्ञान होता है। इस प्रकार के ज्ञान में चक्षु इन्द्रिय के द्वारा देखी गई वस्तु किस आकार प्रकार वाली किस स्वरूप वाली कौन सी वस्तु है? इसका कुछ ज्ञान नहीं होता। इसको निष्प्रकारक ज्ञान भी कहा गया है। यथा—‘तत्र निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम्’ अर्थात् प्रकाररत्नां से रहित ज्ञान को निर्विकल्पक ज्ञान कहते हैं। इसमें विशेष्य विशेषण और उसके सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होता। अतः इसमें एक चौथी ही विषयमत्ता रहती है। इसको न प्रमा ही कहा जा सकता है और न अप्रमा ही।

श्रीधर स्वामी की कदली में प्राचीन परम्परा के अनुसार निर्विकल्पक ज्ञान को प्रमा माना गया है। न्यायसिद्धान्त मुद्रतावलि में भी ‘अप्रमत्तमन्त्रात् प्रमा’ कह कर इसे प्रमा स्वीकार किया गया है। किन्तु श्री गंगेशोपाध्याय के मतानुसार निर्विकल्पक

ज्ञान भ्रम और प्रमा दोनों से ही भिन्न और विलक्षण है। यथा—न प्रमा नापि भ्रम ज्ञान स्यान्निर्विकल्पकम् । प्रकारताविद्भूय हि सम्बन्धानवगाहि तत अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान न प्रमा है और न भ्रम (अप्रमा) है। यह प्रकारता आदि से शून्य सम्बन्ध रहित होता है। प्रमाच और अप्रमात्व दोनों प्रकारतादि घटित ज्ञान में रहते हैं।

२ सविकल्पक प्रत्यक्ष—निर्विकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान के पश्चात् समविभाग एव विशेषता युक्त जो ज्ञान होता है। वह सविकल्पक प्रत्यक्ष कहलाता है। इसमें वस्तु के स्वरूप आकार प्रकार नाम जाति गुण क्रिया आदि का सम्पूर्ण ज्ञान होता है। इस प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए नासा जिह्वा श्रोत्र त्वक् चक्षु और मन ये छ इन्द्रिया करण मानी जाती हैं। इन छहो इन्द्रिया का घट पट टेबल-कुर्सी आदि विषयो व साथ सन्निकष (सयोग) होने पर प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। यह सन्निकष अथवा सविकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान दो प्रकार का होता है—१ लौकिक प्रत्यक्ष अथवा लौकिक सन्निकष और २ अलौकिक प्रत्यक्ष या अलौकिक सन्निकष। इनमें लौकिक प्रत्यक्ष पुन दो प्रकार का होता है—१ बाह्य लौकिक प्रत्यक्ष और २ आभ्यन्तर लौकिक प्रत्यक्ष। इनमें प्रथम बाह्य लौकिक प्रत्यक्ष पुन पांच प्रकार का होता है—१ चाम्प प्रत्यक्ष २ श्रोत प्रत्यक्ष ३ घ्राणज प्रत्यक्ष ४ रासन प्रत्यक्ष और ५ वाच प्रत्यक्ष। द्वितीय आभ्यन्तर लौकिक प्रत्यक्ष प्रत्येक केवल एक प्रकार का होता है। वह मानस लौकिक प्रत्यक्ष कहलाता है।

सन्निकष का स्वरूप एवं भेद

आचार्यों ने सम्बन्ध को सन्निकष कहा है। यथा—सन्निकर्षो नाम सम्बन्धः । आत्मा का मन से मन का इन्द्रियो से और इन्द्रियो का अपने-अपने विषय के साथ विषया का प्रत्यक्ष ज्ञान हेतु जो सम्बन्ध होता है वह सन्निकर्ष कहलाता है। इसे इन्द्रियाथ सन्निकष भी कहते हैं। बाह्य लौकिक प्रत्यक्ष ज्ञान इसी सन्निकष से होता है।

ऊपर जो छह प्रकार का लौकिक प्रत्यक्ष बतलाया गया है। इस प्रत्यक्ष का सम्बन्ध छह इन्द्रियो से है। अतः इस लौकिक प्रत्यक्ष के साधक इन्द्रियाथ सन्निकर्ष भी छह ही होते हैं। व सन्निकष निम्न लिखित है—

१ सयोग सन्निकष २ सयुक्त समवाय सन्निकष ३ सयुक्त समवेत समवाय सन्निकर्ष ४ समवाय सन्निकष ५ समवेत समवाय सन्निकष और ६ विशेषण विशेष्य भाव सन्निकष।

—पयुक्त छह सन्निकर्षों का वर्णन निम्न प्रकार है—

१ सयोग सन्निकष — यथावा घटप्रत्यक्षजनने सयोगसन्निकष — अर्थात् चक्षु के द्वारा घट का प्रत्यक्ष ज्ञान होने में सयोग सन्निकष होता है। इसमें चक्षु और घट

का जो सन्निकर्ष होता है वह सयोग मात्र होता है। चक्षु और मन ये दो इन्द्रिया रूपवान् द्रव्य का ग्रहण करती हैं अवशिष्ट श्रोत्र त्वक् रसना और घ्राण ये चार इन्द्रिया द्रव्य में स्थित शब्दादि गुणों को ग्रहण करती हैं। चक्षु के द्वारा प्राप्य विषयों के प्रति द्रव्यों में स्थित लौकिक विषयता से चक्षु का सयोग कारण होता है।

२ सयुक्त समवाय सन्निकष—‘घटरूपप्रत्यक्षज्ञानने सयुक्तसमवाय सन्निकष। अर्थात् घट और उसके रूप के प्रत्यक्ष ज्ञान में सयुक्त समवाय सन्निकर्ष होता है। क्योंकि घट में रहने वाला रूप समवाय सम्बन्ध से रहता है। प्रस्तुत ज्ञान में घट के साथ चक्षु का सयोग रूप सन्निकष हुआ और घट में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले रूप के साथ समवाय सन्निकष हुआ। इस प्रकार यह सयुक्त समवाय सन्निकष कहलाता है।

३ सयुक्त समवेत समवाय सन्निकष— घट रूप समवेत यत् रूपत्वस्य समवायात्। रूपत्वसामास्यप्रत्यक्षे समवेतसमवायसन्निकष चक्षुःसंयुक्ते। अर्थात् घट में रूप समवेत रूप से रहता है और रूप में रूपत्व समवाय सम्बन्ध से रहता है। रूपत्व सामास्य का प्रत्यक्ष होने पर अथवा घट में स्थित रूप और रूपत्व का चक्षु के साथ सयोग होने पर सयुक्त समवेत समवाय सन्निकष होता है। इसमें घट घट में स्थित रूप और रूप में स्थित रूपत्व इन तीनों का एक साथ प्रत्यक्ष होता है।

४ समवाय सन्निकष— श्रोत्रेण शब्दसाक्षात्कारे समवायसन्निकर्षः। कणविवरवर्त्याकाशस्य श्रोत्रत्वात् शब्दस्याकाशागणत्वात् गुणगुणिनोश्च समवायात्। अर्थात् श्रोत्र द्वय के साथ शब्द का साक्षात्कार होने पर समवाय सन्निकर्ष होता है। कण विवर छिद्र का विशेष आकार ही आकाश है और वह आकाशीय भाग ही श्रोत्र द्वय है। उस श्रोत्र या आकाशीय भाग के साथ ही वाद्य ध्वनि अथवा स्वर व्यंजन आदि शब्द का सन्निकष (सयोग) होता है। वह शब्द आकाश का प्रत्यात्मनियत अथवा अवयवभावी गुण है। वह शब्द गुण आकाश में समवाय सम्बन्ध से रहता है। इस प्रकार गण और गुणी का समवाय सम्बन्ध होने से शब्द और श्रोत्र का भी समवाय सन्निकष होता है।

५ समवेत समवाय सन्निकर्ष— शब्दत्वसाक्षात्कारे समवेतसमवायसन्निकष श्रोत्रसमवेते शब्दे शब्दत्वस्य समवायात्। अर्थात् श्रोत्र के साथ शब्दत्व का साक्षात्कार होने पर समवेत समवाय सन्निकष होता है। क्योंकि श्रोत्र (आकाश) के साथ समवेत हुए शब्द में शब्दत्व समवाय सम्बन्ध से रहता है।

६ विशेषण विशेष्य भाव सन्निकष— अभावप्रत्यक्षे विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष जटाभाववत् भूतलवित्थम् चक्षुःसंयुक्ते भूतले जटाभावस्य विशेष्यभावात्। अर्थात् अभाव का प्रत्यक्ष होने पर विशेषण विशेष्य भाव सन्निकष होता है। जैसे—

वह भूतल घटाभाव युक्त है। ऐसा कहने पर जिस भूतल के साथ चक्ष का सन्निकर्ष होता है वह भूतल घटाभाव वाले विशेषण से संयुक्त है। वहाँ पर चक्ष संयुक्त भूतल विशेष्य है और उनमें 'घटाभाव' उसका विशेषण है।

इस प्रकार लौकिक प्रत्यक्ष के साधक सन्निकर्ष छह प्रकार के होते हैं। ये छह भेद लौकिक प्रत्यक्ष अथवा लौकिक सन्निकर्ष के कहे जा सकते हैं।

इसके पश्चात् अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार का होता है। यथा—१ सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति २ ज्ञान लक्षणा प्रत्यासत्ति और ३ योगज।

१ सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति—जिसके द्वारा किसी वस्तु जाति अथवा अर्थ के एक देश का प्रत्यक्ष होने पर उस सम्पूर्ण वस्तु सम्पूर्ण जाति अथवा सम्पूर्ण अर्थ का सामान्यतः बोध होता है उसे सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति कहते हैं। जैसे—एक गाय का प्रत्यक्ष होने पर उसकी सम्पूर्ण गोत्व जाति का ज्ञान सामान्यतः हो जाता है।

२ ज्ञान लक्षणा प्रत्यासत्ति—जिसके द्वारा वस्तु के साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष हुए बिना ही उस वस्तु के विषय या गण का ज्ञान हो जाता है। अर्थात् केवल ज्ञान के आधार पर जिसके गण का बोध हो जाता है वह ज्ञान लक्षणा प्रत्यासत्ति कहलाता है। जैसे—बर्फ को देखने मात्र में बिना उसका स्पर्श किए हुए ही उसकी शीतलता का ज्ञान हो जाता है। इसी भाँति अग्नि को देखने मात्र में ही बिना उसका स्पर्श किए हुए ही उसकी उष्णता का ज्ञान हो जाता है। मिश्री को देखकर उसका जिव्हा संयोग हुए बिना ही उसकी मधुरता का ज्ञान हो जाता है।

३ योगज—यह ज्ञान केवल योगियों को ही होता है। योगीराज विशेष समाधि अथवा ज्ञानोपरि धारणा के आधार पर किसी भी विषय का अबाधित सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। इस प्रकार से उपपन्न हुआ प्रत्यक्ष ज्ञान योगज कहलाता है। यह योगज प्रत्यक्ष सामान्यतः दो प्रकार का होता है—१ युक्त और २ युक्तज्ञान। जसा कि शास्त्र में प्रतिपादित है—

योगजो द्विविध प्रोक्तो यक्तयुक्तज्ञानमवतः ।

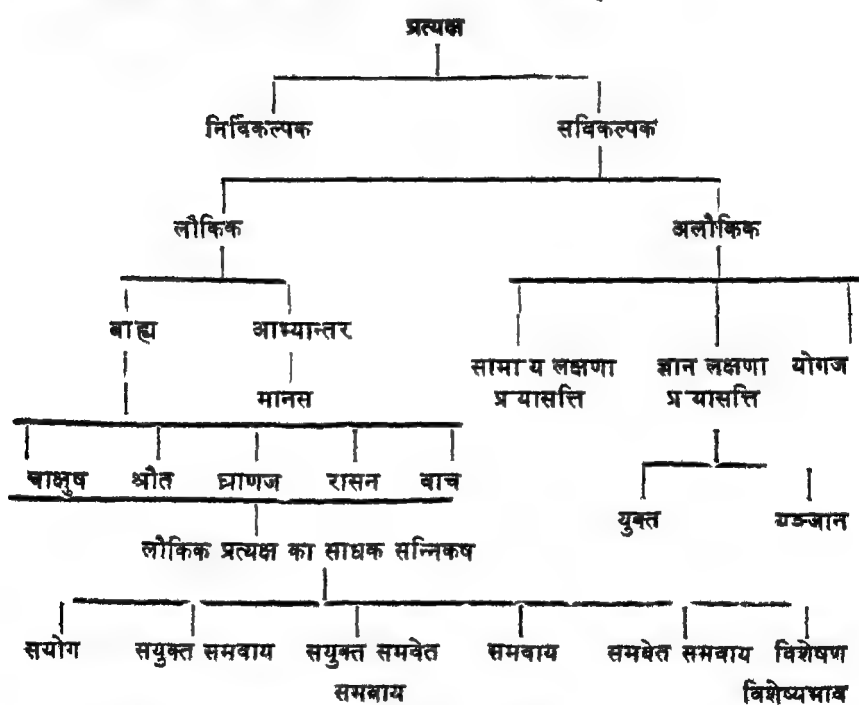
युक्तस्य सबद्धा भन चित्तसहकृतोऽपरः ॥

—'यथा सिद्धांत मन्तावलि

१ युक्त—युक्त योगज प्रत्यक्ष वह होता है जिसमें योगियों को अपने तपोबल के द्वारा अखण्ड निमल ज्ञान प्राप्त होता है। वह ज्ञान सदा बना रहता है और वस्तु स्वरूप को जानने के लिए पुनः पुनः समाधि योग धारण करने की आवश्यकता नहीं रहती।

२ युक्तज्ञान—युक्तज्ञान योग्य प्रत्यक्ष वह होता है जिसमें वस्तु स्वरूप का ज्ञान करने के लिए समाधि धारण अथवा समाधि के द्वारा विचार करना अपेक्षित रहता है। यह ज्ञान समाधि धारण करने पर अथवा समाधि के द्वारा विचार करने पर प्राप्त होता है।

इस प्रकार अनेक भेद प्रभेद युक्त प्रत्यक्ष प्रमाण होता है। प्रत्यक्ष प्रमाण के सभी भेद सक्षपत निम्न तालिका के द्वारा जाने जा सकते हैं—



आयुर्वेद में इन्द्रियाण्य सन्निकष का स्वरूप

आयुर्वेद वह एक जीवन विज्ञान एवं चिकित्सा शास्त्र है अतः उसमें प्रतिपादित प्रत्येक विषय उसी दृष्टिकोण की अपेक्षा रखता है। आयुर्वेद में जो इन्द्रियाण्य सन्निकष का विवेचन किया गया है वह दार्शनिक दृष्टिकोण की अपेक्षा से नहीं है अपितु मानव मान के स्वास्थ्य एवं विकार की अपेक्षा से है। आयुर्वेद ने यह सन्निकष इन्द्रियाण्य संयोग के नाम से प्रतिपादित है। यह संयोग दो प्रकार का बतलाया गया

है—सात्म्य और असात्म्य । सात्म्य इन्द्रियार्थ सयोग शरीर के लिए हितकारी होता है जबकि असात्म्य इन्द्रियाथ सयोग शरीर के लिए अहितकर माना गया है । यह प्रयक्षत भी अनुभूत है । जब इन्द्रिय का स्व विषय के साथ ऐसा सयोग होता है जिससे ज्ञान प्राप्ति होती है तथा वह शरीर या शरीरगत किसी भी भाव विशेष के लिए अहितकर नहीं होता है तो वह सात्म्य इन्द्रियाथ सयोग कहलाता है । इसके विपरीत इन्द्रिय का अपने विषय के साथ ऐसा सयोग होना जो शरीर के लिए हानि कर या अहितकर होता है असात्म्येन्द्रियाथ सयोग कहलाता है । यह आसाम्येन्द्रियार्थ सयोग तीन प्रकार का होता है अतियोग हीनयोग या अयोग और मिथ्यायोग । इन तीनों ही आसाम्येन्द्रियाथ सयोग को रोग का कारण होने से अनुपशय कहा गया है क्योंकि जो रोग का कारण होते हैं वे अहितकर होने से अमात्म्य होते हैं इसीलिए उन्हें अनुपशय कहा जाता है । आसाम्येन्द्रियाथ सयोग आयुर्वेद में निम्न प्रकार से प्रतिपादित है—

चक्षु के विषय का अतियोग अयोग मिथ्यायोग—अयत्त प्रभा (चमक) वाले दृश्य (देखे जान योग्य) पदार्थों अर्थात् सय आदि का अत्यधिक देर तक या लगातार देखना रूप का अतियोग कहलाता है । दृश्य पदार्थों का सवथा नहीं देखना यह रूप का अयोग है । अतिसूक्ष्म आँखों के अत्यन्त पास के अति दूर के उग्र भयावने अदभुत अप्रिय घृणित तथा विकृत अपवित्र रूपों का देखना मिथ्या योग है ।

कान के विषय का अतियोग—अयत्त ऊँचे मेघगजन ढाल तथा ऊँचे रोने आदि के शब्दों का अत्यधिक रूप में सुनना कान का अतियाग कहलाता है । कान के विषय का अयोग शब्दों का सवथा नहीं सुनना कान का अयोग कहलाता है । कान के विषय का मिथ्या योग—ककश कठोर प्रिय वस्तु के नाशक सचक प्रिय पुत्र आदि के मनु सूचक अथवा हानि सूचक तिरस्कार सचक शिडकना तथा डरावने आदि शब्दों को सुनना कान का मिथ्या योग कहलाता है ।

नाक के विषय (गन्ध) का अतियोग अयोग और मिथ्यायोग—अत्यन्त तीक्ष्ण (मरिच आदि की) उग्र (लवण्डर इत्र आदि की) एवं अभिष्यन्दि (मालकान्नी तथा हाचिया आदि की) गन्धों का अत्यधिक रूप में सूघना नाक का अतियोग कहलाता है । सवथा नहीं सूघना अयोग कहलाता है । दुर्गन्ध अप्रिय गन्ध अपवित्र गन्ध क्लिन्न अर्थात् नमी के कारण सञ्चाध होने से उत्पन्न हुई गन्ध विषयुक्त वायु का श्वास लेना अथवा उसका गन्ध तथा मुँह की गन्ध आदि गन्धों का सूघना मिथ्यायोग कहलाता है ।

जिह्वा के विषय (रस) का अतियोग अयोग मिथ्यायोग—रसों का अत्यधिक मात्रा में स्वाद लेना जिह्वा का अतियोग होता है । सर्वथा नहीं लेना अयोग कहलाता है । अपथ्य रसों का लेना अथवा अपथ्य आहार खाना रस का मिथ्यायोग कहलाता है ।

यथा-प्रकृति (सधु-गुरु) विरुद्ध बाह्यार द्रव्यों का सेवन मिथ्या योग ही हो सकता है। सब परिमाण में मिलकर हुए शतुब और भी को संयोग विरुद्ध कहते हैं। इस संयोग विरुद्ध द्रव्य के सेवन को भी मिथ्या योग ही कह सकते हैं। इसी प्रकार अन्य संस्कार आदि द्रव्यों को जल सेना चाहिये। उपयुक्त प्रकृति विरुद्ध आदि बाह्यार द्रव्यों के सेवन को मिथ्यायोग में ही लाया जा सकता है क्योंकि अतियोग और वियोग के बिना ही ये दोष करने वाले हैं। अयोग में जहाँ विषय के सर्वथा ग्रहण नहीं करते का समावेश होता है वहा अल्पमात्रा में ग्रहण करने का भी।

त्वचा के विषय का अतियोग अयोग और मिथ्यायोग-अत्यन्त शीत और अत्यन्त गरम स्पर्श से जाने जा सकने वाला स्नान अशुद्ध तथा उत्सादन (उबटन) आदि का अत्यधिक सेवन करना त्वचा का अतियोग कहलाता है। सर्वथा सेवन नहीं करना अथवा अल्पमात्रा में सेवन करना अयोग कहलाता है। स्नान आदि का तथा सर्दी गर्मी आदि भावों का जो स्पर्श द्वारा जाने जाते हैं उन्हें यथाक्रम सेवन नहीं करना ऊँची वीची जगह बठना आदि चोट लगना अपवित्र वस्तु एवं भूतो (रोगजनक कीटाणुओं का) स्पर्श हाना स्पर्शनेन्द्रिय (त्वक) का मिथ्यायोग कहलाता है। यथाक्रम सेवन नहीं करने का अभिप्राय यह है कि गर्मी से पीड़ित का सहसा शीत जल से स्नान कर लेना इत्यादि।

वेदना का अधिष्ठान

आयुर्वेद शास्त्र में वेदना शब्द का व्यवहार व्यापक रूप से हुआ है वेदना का सामान्य अर्थ होता है कष्ट या दुःख। यह अर्थ अत्यन्त प्रचलित या लोक रूढ़ है। किन्तु वेदना का यथाथ अभिप्राय उपयुक्त अर्थ से सर्वथा भिन्न है। वेदना एक प्रकार की अनुभूति है जो दुःख रूप भी हो सकती है और दुःख रूप भी। आयुर्वेद शास्त्र में जब दार्शनिक दृष्टिकोण से वेदना शब्द का व्यवहार किया जाता है तो वह अनुभूति मूलक होता है। अर्थात् वेदना एक ऐसा भाव है जो मनुष्य को होने वाली अनुभूति का संकेत करता है। अनुभूति परक वेदना सुख रूप भी हो सकती है और दुःख रूप भी। इसीलिए सुख और दुःख की व्याख्या करते हुए कहा गया है— अनुकूलवेदनीय सख्य प्रतिकूल-वेदनीय दुःखम्। अर्थात् जिसकी वेदना (अनुभूति) अनुकूल होती है वह सुख होता है और जिसकी वेदना (अनुभूति) प्रतिकूल होती है वह दुःख होता है। महर्षि चरक ने भी इसी भाव में वेदना शब्द का व्यवहार किया है यथा—

स्पर्शनेन्द्रियसंस्पर्श स्पर्शो मानस एव च।

द्विविधः सुखदुःखानां वेदनायां प्रवर्तकः॥

चरक संहिता सारीर स्थान १/१३२

अर्थात् सुख दुःख रूप वेदनाओं का प्रवर्तक दो प्रकार का स्पर्श है—१ स्पर्शनेन्द्रिय (संज्ञा) से होने वाला स्पर्श और २ मानस स्पर्श। यहाँ बाह्य विषय के ग्रहण में स्पर्श

नेन्द्रिय का स्पर्श यदि अनुकूल रूप में है तो वह सुखामक वेदना है। वही स्पर्शनेन्द्रिय का स्पर्श यदि प्रतिकूल रूप है जैसे अत्यन्त उष्ण या शीत अत्यन्त कठोर-कर्कश आदि तो वह दुःखात्मक वेदना होती है। इसी प्रकार मानस स्पर्श समझना चाहिये। यदि मन का अनुकूल भावों से स्पर्श होता है तो वह सुखामक वेदना का प्रवर्तक है और यदि प्रतिकूल चिन्ता भय क्रोध आदि भावों से स्पर्श होता है तो वह दुःखामक वेदना का प्रवर्तक समझना चाहिये।

महर्षि चरक ने साम्य वेदना (सुख) एवं असाम्य वेदना (दुःख) के रूप में वेदना शब्द का व्यवहार किया है। जैसे वेदनानामसास्थानामित्येते हेतवः स्मृताः। —चरक संहिता शरीरस्थान १/१२ अर्थात् इन्द्रियो का जो मिथ्यायोग हीनयोग अतियोग होता है उसे असाम्य वेदनाओं (दुःखों) का कारण समझना चाहिये।

अब प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि उन वेदनाओं का अधिष्ठान क्या है? अर्थात् वह वेदना कहा रहती है? इसका उत्तर देते हुए महर्षि चरक ने कहा है—

वेदनानामधिष्ठानं मनो देहस्य सेन्द्रियम् ।

कशलोमनस्त्राघ्रान्मलद्रवगणर्विना ॥

—चरक संहिता शरीर स्थान १/१३६

अर्थात् वेदनाओं का अधिष्ठान (आश्रय) मन और सेन्द्रिय (इन्द्रिय युक्त) शरीर है। केश लोम नख का अग्रभाग अन्तमल (पुरीषादि) द्रव (स्वाद-सूत्र तथा रस रक्तादि) और शब्द आदि गुण को छोड़कर। अर्थात् केश लोम आदि भाव वेदना का अधिष्ठान नहीं है।

यहां सेन्द्रिय देह का अभिप्राय जीवित शरीर समझना चाहिये। जसा कि शास्त्र में भी प्रतिपादित है सेन्द्रिय चेतनं द्रव्यं निरीन्द्रियमचेतनम्। अर्थात् सेन्द्रिय द्रव्य चेतन होता है और निरीन्द्रिय अचेतन। यहाँ सेन्द्रिय कहने से केश लोम नख आदि का निरसन स्वतः ही हो जाता है क्योंकि निरीन्द्रिय होने से वे अचेतन हैं।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि वेदना सुख रूप और दुःख रूप होती है। उस सुखामक एवं दुःखामक वेदना के कारण ही मनुष्य संसार में जन्म-मरण को धारण करता है। क्योंकि सुख और दुःख दोनों का हेतु तृष्णा होती है। वह तृष्णा इच्छा और द्वेषात्मिका होती है। अर्थात् इच्छात्मिका तृष्णा सुख का और द्वेषात्मिका तृष्णा दुःख का कारण होती है। वह तृष्णा शरीर और मन दोनों को प्रभावित करती है। उसी से मनुष्य के शुभाशुभ कर्मों में संस्कारों की प्रवृत्ति होती है। तृष्णा के सुख दुःख का हेतुत्व महर्षि चरक ने निम्न प्रकार से प्रतिपादित किया है—

इच्छाद्वेषात्मिका तृष्णा सुखदुःखात् प्रवर्तते ।

तृष्णा च सुखदुःखानां कारणं पुनरुच्यते ॥

—चरक संहिता शरीर स्थान १/१३४

अर्थात् इच्छा और द्वैतार्थिक तृष्णा की प्रवृत्ति सुख और दुःख से होती है पुनः वही तृष्णा सुख और दुःख का कारण हो जाती है।

वह तृष्णा किस प्रकार शरीर और मन को प्रभावित करती है? इसका विवेचन महर्षि चरक ने निम्न प्रकार से किया है—

उपादत्ते हि सा भावान् वेदनाभयसमकान् ।

स्पृश्यते नानुपादाने नास्पृष्टो वसि वेदना ॥

—चरक संहिता शारीर स्थान १/१३५

अर्थात् वह तृष्णा वेदना के आश्रय भूत शरीर और मन को युक्तता पूर्वक पकड़ती है। उपादान के नहीं होने पर शरीर और मन का तृष्णा के द्वारा स्पर्श नहीं किया जाता है। इस प्रकार अपृष्ट हुए उस शरीर और मन को वेदना का भी ज्ञान नहीं होता।

अभिप्राय यह है कि वेदना के अधिष्ठान भूत शरीर और मन को तृष्णा की जकड़ में रहना पड़ता है। क्योंकि वही सुख दुःख रूपात्मक वेदना का कारण होती है। किन्तु तृष्णा के अभाव में शरीर और मन का इन्द्रियो के साथ सयोग नहीं होगा। उनके सयोग के अभाव में इन्द्रियो का भी स्वविषय सयोग नहीं होगा अतः वेदना का भी ज्ञान नहीं होगा।

वेदना नाश क हेतु

आयुर्वेद में मानव जीवन का चरम लक्ष्य असात्म्य वेदनाओं (दुःखों) की आत्यन्तिक निवृत्ति माना गया है। यही आयुर्वेद दशन का अभीष्ट है। वेदनाओं के कारण ही तृष्णा की प्रवृत्ति होती है जो अतत सुख दुःख का कारण बनती है। ऐसी वेदनाओं का नाश कैसे होता है और वेदना नाश में क्या हेतु है? इसका समाधान महर्षि चरक ने निम्न प्रकार से किया है—

योगे मोक्षे च सर्वासां बदनानामवर्तनम् ।

मोक्षे निवृत्तिर्नि शेषा योगो मोक्ष प्रवर्तकः ॥

—चरक संहिता शारीर स्थान १/१३७

अर्थात् योग और मोक्ष में समस्त वेदनाओं का नाश हो जाता है। मोक्ष में वेदनाओं की आत्यन्तिक निवृत्ति होती है। योग मोक्ष का प्रवर्तक होता है।

यहां पर योग और मुक्त अवस्था में समस्त वेदनाओं की निवृत्ति (समाप्त होने) का संकेत किया गया है। मोक्ष याने मुक्त अवस्था तो आत्मोत्कर्ष की चरम परिणति है। अतः उसमें समस्त सांसारिक भावों की आत्यन्तिक निवृत्ति होना सर्वथा स्वाभाविक है। योगावस्था में भी वेदनाओं का अभाव या नाश हो जाता है। वेदनाओं के नाश में भी वही कारण होते हैं जो योग के सम्पादन में होते हैं। योग के होने में मुख्य कारण है आत्मा में मन का स्थिर होना। अर्थात् मन की समस्त प्रवृत्तियाँ बहिर्मुख न होकर

अन्तर्मुख हो जाती हैं तब मन स्वयं ही आत्मा में स्थिर हो जाता है। ऐसी स्थिति में मन के द्वारा बाह्य जगत का कोई भी काय सम्पन्न नहीं होता है। परिणामतः सुख और दुःख दोनों निवृत्त (समाप्त) हो जाते हैं और वेदनाओं का नाश या अभाव हो जाता है। सामान्यतः समाधि अवस्था में जब मन की वस्तुओं का निरोध हो जाता है तब मन के दोष द्वय रज और तम का स्वयं ही मन से वियोग या अभाव हो जाता है। यही योग कहलाता है। इस योगावस्था में सुख रूप या दुःख रूप वेदना का कोई स्थान नहीं है। यद्यपि योगावस्था में भी प्रारब्ध कर्मों का भोग तो करना ही पड़ता है किंतु प्रवृत्ति का सर्वथा अभाव होने से सुख और दुःख उभय (वेदनाओं) का भी अभाव हो जाता है।

योगावस्था में प्रारब्ध कर्मों का भोग कर लेने के अनन्तर कर्मों का क्षय हो जाने से मुक्ति हो जाती है—यह सावतान्त्रिक सिद्धांत है। अतः इस अवस्था में वेदनाओं की भी आयन्तिक निवृत्ति हो जाती है। समस्त वेदनाओं की आत्यन्तिक निवृत्ति आत्मा की विणद्ध निमल अवस्था का द्योतक है। इस अवस्था में आत्मा सासारिक भावों से सबंधा वियुक्त हो जाने के कारण कम बंधना से भी उसे सदा सबंध के लिए शक्ति मिल जाती है और कम बंधन के अभाव में पुनः उसे जन्म मरण धारण नहीं करना पड़ता है।

इन्द्रियों की प्राप्यकारिता विचार

ऊपर जो इन्द्रियाथ सन्निकष या इन्द्रियाथ सयोग बतलाया गया है उसमें इन्द्रियों और उनके विषयों के पारस्परिक सम्पर्क की क्या प्रक्रिया है? क्या इन्द्रिय अपने अधिष्ठान से निकल कर स्वयं अपने विषय के पास जाकर उससे सम्पर्क या सयोग करती है अथवा स्वाधिष्ठान में ही स्थित रहती है और उसका विषय स्वयं इन्द्रिय में पहुँचकर उससे सम्पर्क करता है? इस सम्बन्ध में सर्वप्रथम यह ज्ञान लेना आवश्यक है कि सभी पाँच इन्द्रियों का स्वरूप स्थिति और नियति ममान नहीं है। सब प्रथम चक्षु इन्द्रिय और चाक्षुष प्रत्यक्ष को लिया जाय। चाक्षुष ज्ञान में चक्षु इन्द्रिय का अपने विषय रूप के साथ सयोग के लिए चक्षु इन्द्रिय का विषय के पास जाकर सन्निकष करना आवश्यक है। क्योंकि रूप तो अपने स्थान पर स्थित है वह किसी मनुष्य की चक्षु इन्द्रिय के पास नहीं जाता है। अतः चक्षु इन्द्रिय ही अक्षि गोलक से निकल कर ज्ञान पदार्थ के पास जाकर उसका ग्रहण करती है। ज्ञान वस्तु के ससंग में चक्षु इन्द्रिय को उस वस्तु स्वरूप का जो संस्कार प्राप्त होता है उसकी सूचना मन से ससंग होने पर तत्काल मन को मिलती है और मन चूँकि सदा आत्मा से संयुक्त रहता है अतः मन से आत्मा को प्राप्त होती है। इस प्रकार उक्त प्रक्रिया के द्वारा चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इस चाक्षुष प्रत्यक्ष में चक्षु इन्द्रिय स्वयं स्वविषय तक पहुँचकर उससे सम्पर्क कर वस्तु स्वरूप को ग्रहण करती है अतः उसे प्राप्यकारी माना जाता है।

किन्तु अन्य इन्द्रियो के साथ ऐसा नहीं है। श्रोत्रेन्द्रिय को लिया जाय। श्रोत्रेन्द्रिय आकाश महाभूत प्रधान है और उसका विषय है शब्द। अर्थात् श्रोत्रेन्द्रिय मात्र शब्द का ग्रहण करती है। शाब्दिक प्रत्यक्ष में यह पाया जाता है कि शब्द स्वयं वायु मण्डल में लहराता हुआ मनुष्य की कण गुहा में पहुँचता है और वहाँ स्थित आकाश के सम्पर्क में आता है। क्योंकि शब्द आकाश महाभूत का प्रत्यात्मनियत गुण है। उस शब्द को कण गुहा में स्थित श्रोत्रेन्द्रिय ग्रहण करती है और मन के माध्यम से उसे आत्मा तक पहुँचाती है। तब शब्द का ज्ञान या शब्द का प्रत्यक्ष होता है। इसी प्रकार घ्राणज ज्ञान की प्रक्रिया में घघ के कण वायु मण्डल में तैरते हुए मनुष्य की नासा गुहा में पहुँचते हैं जहाँ पर नासा इन्द्रिय से उनका ससर्ग होता है। तब नासा इन्द्रिय उन घघ कणों को ग्रहण कर उनका सस्कार मन में प्रदान करती है और मन आत्मा के संयोग से युक्त होने के कारण उसे उस घघ का ज्ञान कराता है।

रासन प्रत्यक्ष और वाच प्रत्यक्ष में भी उपयुक्त प्रकार से इन्द्रिय अपने विषय को ग्रहण करने हेतु ज्ञय वस्तु के पास नहीं पहुँचती है। अपितु ज्ञय पदार्थ स्वयं ही रसना या स्पर्शनेन्द्रिय से संयोग करते हैं जिससे रसना एवं स्पर्शनेन्द्रिय ज्ञय द्रव्य को ग्रहण कर आत्मा संयुक्त मन के माध्यम से ज्ञान कराती है। इस प्रकार रसना और स्पर्शनेन्द्रिय अपने अधिष्ठान में स्थित रह कर ज्ञय वस्तु का ज्ञान कराती है।

उपयुक्त विवरण से स्पष्ट है कि केवल चक्ष इन्द्रिय ही वस्तु स्वल्प को ग्रहण करने हेतु उसके पास पहुँचती है। शेष चार इन्द्रियाँ अपने अधिष्ठान में ही स्थित रहकर अपने विषयों से संयोग कर उनका ग्रहण करती हैं और तत्पश्चात् उनका ज्ञान आत्मा को कराती है। उन चार इन्द्रियों को अपने अधिष्ठान से निकल कर बाहर नहीं जाना पड़ता है। इसीलिए कतिपय आचार्य उन चार इन्द्रियों को प्राप्यकारी नहीं मानते हैं वे केवल चक्ष को ही प्राप्यकारी मानते हैं। किन्तु जयन्त भट्ट आदि कतिपय आचार्य इस मत से सहमत नहीं हैं। उनका कहना है कि इन्द्रिय चाहे अपने अधिष्ठान में ही स्थित रहकर ज्ञय वस्तु को ग्रहण करे या अपने अधिष्ठान से बाहर निकल कर ग्रहण करे अपने अर्थ को तो वह ग्रहण करती ही है। अतः सभी इन्द्रियाँ प्राप्यकारी मानी जानी चाहिये।

विविध यन्त्रों द्वारा प्रत्यक्ष का विस्तार

पूर्व में यह प्रतिपादित किया जा चुका है कि प्रत्यक्ष ज्ञानोत्पत्ति में आत्मा मन इन्द्रियाँ और उनके विषयों का संयोग ही महत्त्वपूर्ण होता है। जिन विषयों का ग्रहण इन्द्रियों के द्वारा नहीं होता है वे विषय इन्द्रियातीत होने से प्रत्यक्षसम्बन्ध नहीं माने जाते हैं। अतीत काल में प्रत्यक्ष ज्ञान की परिधि अत्यन्त सीमित थी। इसीलिए

आचार्यों ने कहा था— अल्प हि प्रत्यक्षजनल्पमप्रत्यक्षम् । किंतु वर्तमान आधुनिक प्रगतिशील वैज्ञानिक युग में प्रत्येक क्षेत्र में नए नए आविष्कारों के द्वारा अन्यान्य वस्तुओं का विस्तार हुआ है। इससे अनेक इन्द्रियातीत या सूक्ष्मातिसूक्ष्म विषय इन्द्रियों के ज्ञान की परिधि में आ गए हैं। उन आविष्कृत विविध यंत्रों ने प्रत्यक्ष प्रमाण के क्षेत्र की सीमा को और अधिक विस्तार दे दिया है। यही कारण है कि गत कुछ समय तक ऐसी अनेक वस्तुएँ थी जिनका ग्रहण करने में चक्ष आदि इन्द्रिया असमर्थ थीं। किन्तु आज विज्ञान ने ऐसे अनेक आविष्कार प्रस्तुत कर दिए हैं जिनसे अनेक गूढ़तम रहस्यों का ज्ञान होने लगा है। चक्ष आदि इन्द्रियाँ भी अनेक अप्राप्य वस्तुओं को यंत्रों की सहायता से ग्रहण करने में समर्थ हुई हैं। जस चक्षमा की सहायता से दुबल नेत्रों को दृश्य वस्तु स्वच्छ एवं स्पष्ट दिखलाई देने लगती है। अणुबीक्षण यंत्र की सहायता से आज सूक्ष्मतम जीव जंतुओं का अवलोकन किया जा सकता है। दूरबीन यंत्र की सहायता से दूरस्थ ऐसी वस्तुओं को स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है जो दूरबीन के बिना दिखलाई नहीं पड़ती। इससे चाक्ष प्रत्यक्ष के क्षेत्र में अत्यधिक विस्तार हुआ है।

इसी प्रकार श्रावण प्रयत्न के क्षेत्र में भी विस्तार हुआ है। श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा शब्द श्रावण की एक सीमा है। उससे अधिक दूर के या सूक्ष्म शब्दों को सुनने में श्रोत्रेन्द्रिय असमर्थ रहती है। किन्तु आधुनिक यंत्रों के द्वारा दूरस्थ एवं सूक्ष्म शब्दों को भी सुनना सम्भव हुआ है। श्रावण यंत्र के द्वारा जहाँ दुबल श्रोत्रेन्द्रिय शब्दों को ग्रहण करने में समर्थ नहीं है वहाँ दूरभाष (टेलीफोन) आदि यंत्रों ने सुदूर स्थित स्थानों पर कहे गए शब्दों को ग्रहण करने का सामर्थ्य श्रोत्रेन्द्रिय को दिया है। अर्थात् दूरभाष (टेलीफोन) से देशांतर में स्थित व्यक्तियों के शब्द सुने जा सकते हैं तथा लाऊ-स्पीकर के द्वारा शब्दों और वस्तुओं का प्रसार जोर से किया जा सकता है जिसके परिणाम स्वरूप एक व्यक्ति द्वारा उच्चरित वाक्यों को हजारों मनुष्य सुन सकते हैं।

आज आंतर के शरीर में हृदय के स्फुरण का शब्द और विकृति युक्त फुफ्फुस आदि अवयवों की खरखर ध्वनि स्पष्ट रूप से स्टेथोस्कोप के द्वारा सुनी जा सकती है।

इस प्रकार आधुनिक युग में आविष्कृत अनेक यंत्रों ने इन्द्रियों के द्वारा होने वाले प्रत्यक्ष के क्षेत्र का विस्तार किया है।

प्रत्यक्ष के रहते हुए अन्य प्रमाणों की आवश्यकता

प्रत्यक्ष प्रमाण सबसे अधिक महत्वपूर्ण एवं उपयोगी है। क्योंकि इसके द्वारा उत्पन्न हुआ ज्ञान सशय आदि दोषों से रहित होता है। व्यवहार में भी प्रत्यक्ष ज्ञान अधिक प्रामाणिक एवं विश्वसनीय माना जाता है। मनुष्य को जिस विषय का साक्षात्कार

या प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है उस विषय में उसे कोई शक नहीं रहती। फिर वह प्रत्यक्ष किए हुए विषय का दुबता क साथ समर्थन करता है। यही कारण है कि सभी दर्शनो ने एक स्वर से प्रत्यक्ष प्रमाण को अंगीकार किया है। एकमेव प्रमाण को स्वीकार करने वाले भौतिकवादी और कट्टर नास्तिक चार्वाक दर्शन ने भी प्रत्यक्ष प्रमाण का ही आश्रय लिया है। अतः प्रत्यक्ष ज्ञान एवं प्रत्यक्ष प्रमाण के सार्वभौम महत्व को अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। किन्तु फिर भी प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा जिन विषयों का ज्ञान या साक्षात्कार होता है वे विषय अत्यन्त सीमित हैं। ससार के सभी विषयों का ज्ञान एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा सम्भव नहीं है। क्योंकि अल्पं हि प्रत्यक्षम् अनल्पम्-प्रत्यक्षम् — अर्थात् प्रत्यक्ष होने वाले विषय अत्यन्त अल्प हैं और प्रत्यक्ष नहीं होने वाले विषय बहुत अधिक। अतः ऐसे बहुत से विषय हैं जो प्रत्यक्ष ज्ञान से वंचित रह जाते हैं। इसका मुख्य कारण यह है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिया ही साधन होती है। इन्द्रिया जिन विषयों को ग्रहण करती है उनका तो प्रत्यक्ष हो जाता है किन्तु इन्द्रिया जिन विषयों को ग्रहण करने में असमर्थ है उनका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता। भौतिक होने के कारण इन्द्रियों का विषय क्षेत्र अत्यन्त सीमित है। अतः सीमित विषय क्षेत्र के बाहर के विषयों का ग्रहण इन्द्रिया के द्वारा नहीं होने के कारण उन विषयों का ज्ञान नहीं हो पाता। इसीलिए वे विषय प्रत्यक्ष ज्ञान के बाहर हो जाते हैं। इस प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान के विषयातिरिक्त विषयों का क्षेत्र अत्यन्त विशाल एवं असीमित है। उन विषयों का ज्ञान भी अपेक्षित रहता है।

इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष प्रमाण केवल वर्तमान काल में स्थित पदार्थों का सीमित ज्ञान कराने में ही महायुक्त है। प्रत्यक्ष के द्वारा भूत और भविष्य कालीन विषयों का साक्षात्कार करना सम्भव नहीं है। अतः भूत और भविष्यकाल के सम्पूर्ण विषयों का प्रत्यक्ष नहीं होने के कारण वे अज्ञात रह जाते हैं। उन विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए प्रामाणान्तर अपेक्षित हैं। जो विषय प्रत्यक्ष ज्ञान की सीमा में नहीं आते हैं उनका ज्ञान किसी प्रमाण के द्वारा ही किया जायेगा अन्यथा वे समस्त विषय अज्ञात ही रह जायेंगे और उनकी प्रामाणिकता सदैव सदिग्ध बनी रहेगी। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण के रहते हुए भी अन्य सभी विषयों के ज्ञान के लिए अन्य अनुमान आदि प्रमाण भी अपेक्षित हैं। अन्य प्रमाणों को स्वीकार किए बिना प्रत्यक्ष के द्वारा केवल कुछ सीमित विषयों का ज्ञान ही सम्भव हो सकता है।

प्रत्यक्ष के बाधक

पदार्थों के सम्मुख उपस्थित रहने पर भी अनेक बार ऐसा होता है कि हमें उस वस्तु का ज्ञान नहीं हो पाता। कुछ कारण ऐसे उत्पन्न हो जाते हैं जो प्रत्यक्ष ज्ञान

नहीं होने देते और उससे बाधा उत्पन्न करते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने में बाधा उत्पन्न करने के कारण ही वे प्रत्यक्ष को बाधक कहलाते हैं। महर्षि चरक ने प्रत्यक्ष ज्ञान में अवरोध उत्पन्न करने वाले उन कारणों का उल्लेख सविस्तार निम्न प्रकार से किया है—

सतां च रूपाणामतिसन्निकर्षादतिविप्रकर्षादावरणात् करणदौर्बल्यमनोऽनवस्थानात् समानाभिहारादभिवादादतिसौक्ष्म्याच्च प्रत्यक्षानुपलब्धिः ।

—चरक संहिता सूत्रस्थान ११।८

अर्थात् विषयो के विद्यमान होने पर भी कभी कभी उनका प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है जैसे चक्ष इन्द्रिय के द्वारा ग्राह्य रूपवान् वस्तुओं के विद्यमान होने पर भी १ अत्यन्त समीप होने के कारण २ अत्यन्त दूर होने के कारण ३ आवरण से ढक जाने के कारण ४ इन्द्रियों की दुबलता के कारण ५ मन के चंचल होने के कारण ६ समानाभिहार एक समान कई वस्तुएं होने के कारण ७ किसी वस्तु से अन्य वस्तु के दब जाने के कारण और ८ अत्यंत सूक्ष्म होने के कारण उस वस्तु का प्रत्यक्ष नहीं होता है। अतः जो लोग केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं वे बिना विचारे और बिना समुचित परीक्षा किए हुए ही एक मात्र प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं। वे किसी अन्य प्रमाण को स्वीकार नहीं करते हैं।

प्रत्यक्ष ज्ञान में बाधा उत्पन्न करने वाले जो कारण ऊपर बतलाए गए हैं उन्हें निम्न उदाहरणों द्वारा समझना चाहिए

१ अति समीप-वस्तु के अत्यधिक समीप होने पर उसका समुचित ज्ञान नहीं होता है। जैसे किसी पुस्तक को नेत्र के अति समीप लाया जाता है तो उसका अक्षर दिखलाई नहीं पड़ता। इसी प्रकार आँख में लगा हुआ काजल भी अति समीपता के कारण दिखलाई नहीं पड़ता है।

२ अतदूर—अत्यधिक दूर होने से भी वस्तु या वस्तु स्वरूप का ज्ञान नहीं होता है। जैसे आकाश में अत्यंत दूर उड़ता हुआ पक्षी दिखलाई नहीं पड़ता अथवा दूर रखी हुई पुस्तक का अक्षर दिखलाई नहीं पड़ता है।

३ आवरण किसी पदार्थ या दीवार का व्यवधान होने से वस्तु क रहेते हुए भी उसका ज्ञान नहीं होता है। किसी वस्तु को कागज या कपड़ में लपेट कर रख दिया जाय तो आवरण होने के कारण उस वस्तु का ज्ञान नहीं होता है।

४ करण दौर्बल्य—इन्द्रियों की दुबलता या विकृति के कारण वे अपने विषय को ग्रहण नहीं कर पाती हैं जिससे वे विषय का समुचित ज्ञान नहीं कर पाती हैं। जैसे नेत्रों में रतोष्ण या मोतियाबिन्द आदि कोई विकृति हो जाने पर नेत्रों से दिखलाई

नहीं पड़ता है। दृष्टि की दुर्बलता से लोग पढ़ नहीं पाते हैं या उन्हें वस्तुएँ स्पष्ट दिखलाई नहीं पड़ती जिससे उन्हें चमत्कार का सहारा लेना पड़ता है।

५ मन की चंचलता—मन अत्यन्त चंचल होता है जिससे वह क्षण मात्र में इतस्ततः भ्रमित हो जाता है। अपनी चंचलता के बावजूद जब वह किसी एक विषय में आसक्त होता है तो उस क्षण में उसकी प्रवृत्ति अन्यत्र नहीं होती है। जैसे काम आदि से आविष्ट पुरुष समीपस्थ वस्तु को भी नहीं देख पाता है या कक्षा में स्थित छात्र का मन अन्यत्र आसक्त होने के कारण वह बोर्ड पर लिखे गये अक्षरों को नहीं देख पाता है। इसी प्रकार जब किसी विद्यार्थी का मन कोई पुस्तक पढ़ते समय इधर उधर चला जाता है तो उसे यह ज्ञान नहीं हो पाता कि उसने पुस्तक में क्या पढ़ा ?

६ समानाभिहार—समान वस्तुओं के मिलने से उनका पथक ज्ञान नहीं होता है। जैसे गेहूँ के दानों में मिलाए गए अरु गेहूँ के दाने नहीं पहचाने जा सकते।

७ अभिभूत—एक वस्तु के द्वारा अन्य वस्तु का अभिभूत होना अभिभव कहलाता है। जैसे दिन में सूर्य के तेज से तारों का ज्ञान नहीं होता है।

अतिसूक्ष्म—जैसे अतिसूक्ष्म होने के कारण सूक्ष्म जीवाणुओं का नेत्र से ज्ञान नहीं होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान में बाधा उत्पन्न करने वाले चरकोक्त उपयुक्त कारणों का उल्लेख ईश्वर कृष्ण ने भी सांख्यकारिका में किया है। यथा—

अतिदूरात् तामीप्यादिद्विघाता मनोऽभवस्थानात् ।

सौक्ष्म्याद् व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च ॥

इन समस्त कारणों से प्रत्यक्षोपलब्धि नहीं होने के कारण उन विषयों के ज्ञान के लिए प्रमाणान्तर अपेक्षित है। अतः प्रत्यक्ष कर रहे हुए भी संसार के अन्य विषयों के ज्ञान के लिए अन्य प्रमाण भी आवश्यक हैं।

आयुर्वेद में प्रत्यक्ष प्रमाण की उपयोगिता

आयुर्वेद शास्त्र में प्रत्यक्ष प्रमाण का प्रतिपादन मात्र दार्शनिक दृष्टि से नहीं किया गया है। आतुर परीक्षा एवं रोग ज्ञान में प्रत्यक्ष की उपयोगिता एवं महत्त्व सुस्पष्ट है। आतुर की परीक्षा के लिए मुख्य साधन इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियों के द्वारा परीक्षा का निर्देश शास्त्रों में स्पष्टतः मिलता है। यथा— दशनस्पर्शनप्रश्नं परीक्षेताश्च रोगिणम् ।

अर्थात् (वैद्य) दशन स्पर्शन और प्रश्न के द्वारा रोगी की परीक्षा करे।

यहाँ तीनों प्रकार की परीक्षा इन्द्रियों के द्वारा करने का निर्देश आचार्यों ने दिया

है। ये तीनों परीक्षाएँ प्रत्यक्ष के अन्तर्गत ही सम्निहित हैं। इसी प्रकार अन्य परीक्षाएँ भी इन्द्रियो के द्वारा करने का निर्देश मिलता है जिससे आयुर्वेद में प्रत्यक्ष प्रमाण की उपयोगिता का आभास मिलता है। इस सम्बन्ध में चरक का निम्न वचन महत्वपूर्ण है—

प्रत्यक्षस्तत् क्षत्तु रोगस्तच्च कुभुत्सु सर्वाणिन्द्रियाण्यनातुरक्षरीर
गतान् परीक्षत ना यत्र रसज्ञानात् । — चरक संहिता विमान स्थान ४।७

अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा रोग ज्ञान करने की इच्छा करने वाला वृद्ध रस ज्ञान को छोड़ कर शेष समस्त इन्द्रियो के द्वारा रोगी के शरीर में स्थित जानने योग्य समस्त विषयो की परीक्षा करे।

इसके अनुसार रोगी के स्वर आदि की परीक्षा तथा हृदय के स्फुरण आदि का ज्ञान श्रोत्र द्वय के द्वारा शरीर की आकृति प्रमाण वण आदि की परीक्षा चक्ष के द्वारा शरीर के ताप नाडी स्फुरण आदि की परीक्षा स्पर्शन द्वय के द्वारा और गन्ध योग्य भावों की परीक्षा या ज्ञान घ्राण द्वय के द्वारा करना चाहिये। इन चारों इन्द्रियो के द्वारा प्राप्त ज्ञान प्रत्यक्ष के अन्तर्गत आता है। प्रत्यक्ष के अभाव में शरीरगत किसी भी अवयव या भाव की परीक्षा होना सम्भव नहीं है। अतः आतुर की परीक्षा तथा अन्य प्रायोगिक ज्ञान के लिए प्रात्यक्षिक कर्माभ्यास नितात अपेक्षित है।

आयुर्वेद में अन्यत्र रोगी की अष्टविध परीक्षा का निदर्श दिया गया है। यथा—

रोगाक्रान्तशरीरस्य स्थानायष्टौ परीक्षयेत् ।

नाडीं नत्र मल जिह्वां शब्द स्पृश वगार्कृती ॥

अर्थात् मनुष्य के रोगाक्रान्त शरीर के निम्न आठ स्थानों (भावों) की परीक्षा करना चाहिये— १ नाडी २ मूत्र ३ मल (पुरीष) ४ जिह्वा ५ शब्द ६ स्पर्श ७ दृष्टि और ८ आकृति। इन समस्त भावों की परीक्षा इन्द्रियो के द्वारा ही सम्भव है। इन्द्रियो के द्वारा होने वाला ज्ञान प्रत्यक्ष के अन्तर्गत ही आता है। अतः आयुर्वेद में प्रत्यक्ष की उपयोगिता सुस्पष्ट है।

इसी प्रकार रोगी की चिकित्सा के लिए भी प्रत्यक्ष की उपयोगिता है। आयुर्वेद के अन्य विषयो जैसे अगद तत्र कौमार भय प्रसूति तत्र रस शास्त्र भषज्य कल्पना शल्य शालाक्य तन्त्र आदि में भी प्रत्यक्ष के बिना काम चलने वाला नहीं है। अतः प्रत्यक्ष को अनिवार्य माना गया है। आयुर्वेदीय औषधि निर्माण शास्त्र की समस्त प्रक्रियाएँ प्रत्यक्ष के अभाव में अपूर्ण ही रह जायेंगी।

एकादश अध्याय

अनुमान निरूपण

आयुर्वेद शास्त्र में किया गया अनुमान का विशद विवेचन एवं वर्णन इस बात का संकेत करता है कि अन्य दर्शनों की भांति आयुर्वेद में भी अनुमान का महत्त्व एवं उपयोगिता है। ज्ञान के जो दो मुख्य भेद किए गए हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष उनमें परोक्ष ज्ञान में अनुमान का स्थान अग्रणी है। इसका कारण यह है कि जो विषय प्रत्यक्ष ज्ञान की परिधि में नहीं आ पाते हैं उनमें से अनेक विषयों का ज्ञान अनुमान के द्वारा किया जाता है। अनुमान के विषय में प्रायः सभी दर्शनों ने व्यापक व्याख्या प्रस्तुत करने हुए उसकी उपयोगिता को स्वीकार किया है। अतः यह कहना अप्रासंगिक एवं अतिशयोक्ति पूर्ण नहीं होगा कि परोक्ष ज्ञान में अनुमान का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक होने के कारण अधिकांश प्रमेय विषयों का ज्ञान अनुमान के द्वारा ही होता है। यही कारण है कि आयुर्वेद में भी अनुमान को प्रत्यक्ष के बाद प्रमुखता दी गई है।

अनुमान का स्वरूप एवं लक्षण

अनुमान शब्द का निर्माण दो शब्दों से हुआ है। यथा—अनु + मान = अनुमान। अनु का अर्थ होता है पश्चात् और मान का अर्थ होता है ज्ञान। अतः अनुमान का शब्दार्थ होता है पश्चात् या बाद में होने वाला ज्ञान। अनुमान शब्द की निरुक्ति से भी यही अर्थ ध्वनित होता है। यथा—अनु पश्चात् मीयते ज्ञायतेऽनेनेति अनुमानम्। अर्थात् जिसके द्वारा बाद में (प्रत्यक्ष के बाद) ज्ञान प्राप्त किया जाता है वह अनुमान कहलाता है।

इसका अभिप्राय यह हुआ कि लिङ्ग ग्रहण और व्याप्ति स्मरण के अनु-पश्चात् होने वाला मान ज्ञान अनुमान कहलाता है। अर्थात् कि 'यद्यपि दर्शन में प्रतिपादित किया गया है—

तल्लिङ्गं लिङ्गं पूषकम् ।

—न्यायवार्तिक

अर्थात् लिङ्ग को देखकर लिङ्ग का व्यभिचार रहित ज्ञान प्राप्त करना अनुमान कहलाता है। जैसे—शरीर में किसी स्थान में प्रगट शल्य का ज्ञान उस स्थान पर उत्पन्न होने वाले उसके लक्षण (लिङ्ग) परक तथा ऊष्मा आदि से किया जाता

है। जैसे प्रनष्ट शल्य वाले सदिग्ध स्थान पर चन्दन या घृत का लेप करने पर चन्दन का शष्क हो जाना और घृत का पिघल जाना आदि लक्षण उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार से निगूढ वस्तु या विषय का ज्ञान प्राप्त करना अनुमान कहलाता है।

लक्षण

इसके अतिरिक्त अनुमान का सब सामान्य निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—

साधना साध्यविज्ञानमनमानम् ।

अर्थात् साधन से साध्य का ज्ञान होना अनमान कहलाता है।

यन् ज्ञान अविशद होने से परोक्ष है किन्तु अपने विषय में अविसवादी है तथा सशय विषय अनध्यवसाय आदि समारोपो का निष्कारण करने के कारण प्रमाण है। साधन में साध्य का नियत ज्ञान अविनाभाव के बल से ही होता है। सब प्रथम साधन को देख कर पूर्व गृहीत अविनाभाव का स्मरण होता है फिर जिस साधन से साध्य की व्याप्ति ग्रहण की है उस साधन के साथ वर्तमान साधन का सादृश्य प्रयत्नज्ञान किया जाता है तब अनुमान के द्वारा साध्य की सिद्धि होती है। यह मानस ज्ञान है।

अनुमान के कुछ अर्थ लक्षण आचार्यों ने निम्न प्रकार से प्रतिपादित किए हैं—

वस्तु यत्परोक्ष तदनुप्रत्यक्षात् यन्नीयते ज्ञायते तदनुमानम् । —गणाधर

अर्थात् जो वस्तु परोक्ष में है तथा प्रत्यक्ष के पश्चात् जिसका ज्ञान किया जाता है वह अनुमान कहलाता है।

व्याप्तिग्रहणादनु अनंतर नीयते सम्यक् निश्चीयते परीक्षार्थो येन तदनुमानम् ।

—अकपाणि बल

अर्थात् व्याप्ति ग्रहण के पश्चात् परीक्ष्य विषय का ज्ञान जिसके द्वारा किया जाता है या अच्छी तरह निश्चय किया जाता है उसे अनुमान कहते हैं।

युक्त्या कायकारणभावोपपत्त्या अविज्ञातस्याप्याशयस्य विज्ञानमनुमानम् ।

—उपपत्तार

अर्थात् काय कारण भाव की उपपत्ति रूप युक्ति से अविज्ञात अथ (अज्ञात विषय) का ज्ञान करना अनुमान कहलाता है।

अनु पश्चाद्व्यभिचारिणि ज्ञान्तिज्ञी नीयते ज्ञायते येन तदनुमानम् ।

—अनूहण

अनु अर्थात् बाद में (प्रत्यक्ष ज्ञान के पश्चात्) अव्यभिचारी (व्यभिचार रहित) लिङ्ग (हेतु) से लिङ्गी (साध्य) का ज्ञान जिससे किया जाता है वह अनुमान कहलाता है।

चित्तेन लिङ्गेनाद्यस्य पदवान्मानमनुमानम् । —वात्सायन

अर्थात् परिमित या सीमित लिङ्ग हेतु से विषय का जो ज्ञान बाद में प्राप्त होता है वह अनमान कहलाता है।

लिङ्गलिङ्गिसम्बन्धजयत्वमनमानम् गंगाधर

अर्थात् लिङ्ग (हेतु) और लिङ्गी (साध्य) के सम्बन्ध से उत्पन्न होने वाला ज्ञान अनमान कहलाता है।

इसके अतिरिक्त अनुमान में एक एव युक्ति की भी अपेक्षा रहती है। जसाकि महर्षि चरक ने स्वयं कहा है—

अनमान जल तर्को युक्त्यपेक्ष । —चरक संहिता विमान स्थान ४

अर्थात् युक्ति सापेक्ष तक को अनुमान कहते हैं।

इसी को स्पष्ट करते हुए आचार्य चक्रपाणिदत्त ने अपना मन्तव्य निम्न प्रकार से व्यक्त किया है— तर्कोऽप्राप्त्यपेक्षज्ञानम् । युक्ति सम्बन्धोऽविनाभाव इत्यर्थः । तेनाविभाज्य परोक्षज्ञानमनुमानमित्यर्थः ।

अर्थात् यहाँ तक का अर्थ अप्रत्यक्ष (परोक्ष) ज्ञान है। युक्ति का अर्थ अविनाभाव सम्बन्ध है। उससे अविनाभावज परोक्ष ज्ञान अनुमान होता है यह अर्थ है।

सामान्यतः विज्ञात अर्थ में कारण और उपपत्ति को देखकर अविज्ञात अर्थ में भी उसका अवधारण करना युक्ति कहलाता है और अविज्ञात तत्त्व के अर्थ में कारण और उपपत्ति से तत्त्व ज्ञान के लिए जो ऊहा होती है उसे तक कहते हैं। युक्ति सापेक्ष तक अर्थात् युक्ति के द्वारा कार्य—कारण भावोपपत्ति से अविज्ञात अर्थ में ज्ञान करना जैसे—महानस (चौका घर) में बल्लि और धूम को एक साथ देखकर उसमें काय-कारण भाव का ग्रहण कर किसी पर्वत पर घम को देखकर बल्लि और धूम के काय-कारण भावोपपत्ति से अवृष्ट बल्लि का ज्ञान प्राप्त करना अनुमान कहलाता है।

अनुमान के एक अन्य लक्षण में अनुमिति के साधकतम कारण को अनमान कहा गया है। यथा—

अनुमितिर्करणमनुमानम् ।

—तर्क सङ्ग्रह

अर्थात् अनमति का कारण (साधकतम) अनुमान कहलाता है।

अनमिति— परामर्शजन्यज्ञानमिति । अर्थात् परामर्शजन्य ज्ञान को अनुमिति कहते हैं ।

परामर्श— व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मज्ञान परामर्श । अर्थात् व्याप्ति के साथ पक्षधर्मता के ज्ञान को परामर्श कहते हैं ।

व्याप्ति— यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निरिति साहचर्यनियमो व्याप्ति । अर्थात् जहाँ जहाँ धुआँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । इस प्रकार के साहचर्य (एक साथ रहने के) नियम को व्याप्ति कहते हैं ।

पक्षधर्मता— व्याप्यस्य पक्षताविवृत्तित्वं पक्षधर्मता । अर्थात् व्याप्य धर्म आदि हेतु के पर्वत आदि पक्ष (साध्य स्थल) में होने को पक्षधर्मता कहते हैं ।

अभिप्राय यह है कि पक्षतोष्य वह्निमान् धर्मात् यह अनमान तभी सम्भव है जब जहाँ जहाँ धर्म होता है वहाँ वहाँ अग्नि अवश्य रहती है । इस व्याप्ति ज्ञान के साथ पक्ष (पर्वत) में व्याप्य (धर्म) की उपस्थिति दिखलाई पड़े ।

चरकोक्त अनुमान का लक्षण एव भेद

प्रत्यक्षपूर्व त्रिविध त्रिकाल चानुमीयते ।

वह्निर्निगदो धमेन मथुनं गन्धदशनात् ॥

एव ध्ववस्यन्त्यनीतं बीजात् फलमनागतम् ।

दृष्ट्वा बीजात् फलं जातमिहैव सबुधं बुधा ॥

— चरक संहिता सूत्र स्थान ११/२१ २२

अर्थ—प्रत्यक्ष ज्ञान पूर्वक तीन प्रकार का तथा तीनों काल का अनुमान किया जाता है । छिपी हुई (वर्तमान) अग्नि का अनुमान धूम से और अतीत काल के मथुन का अनुमान गर्भ को देखने से होता है । अनागत (भविष्यवालीन) फल का अनुमान बीज से किया जाता है । बीज को देखकर इस बीज के समान फल हुआ था यह अनुमान बीज के विषय में भी विद्वान् करते हैं ।

यहाँ यह स्पष्ट किया गया है कि अनुमान प्रत्यक्ष पूर्वक होता है । अर्थात् जिसका कभी प्रत्यक्ष हुआ हो किन्तु वर्तमान काल में प्रत्यक्ष उसकी उपलब्धि नहीं होती हो उस वस्तु का ज्ञान अनुमान के द्वारा होता है । इस प्रकार अनुमेय विषय या वस्तु का पूर्व में प्रत्यक्ष किया हुआ होना आवश्यक है ।

उपयुक्त निर्वचन से अनुमान का सामान्य अर्थ यह ध्वनित होता है कि व्याप्ति के ज्ञान के अनन्तर परोक्ष विषय का जो सम्यक्तया निश्चयात्मक ज्ञान किया जाता है वह अनुमान कहलाता है । दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि लिङ्ग परामर्श का

नाम ही अनुमान है। क्योंकि लिङ्ग परामर्श के द्वारा ही परोक्ष विषय का ज्ञान किया जाता है। व्याप्ति के बल से विषय या वस्तु का जो ज्ञापक होता है वही लिङ्ग कहलाता है। जैसे धुआँ अग्नि का लिङ्ग है। किसी स्थान पर यदि अग्नि दिखलाई नहीं पड़ती है उसका ज्ञापक धुआँ दिखलाई पड़ता है तो सहज ही यह अनुमान किया जायगा कि यहाँ पर अग्नि विद्यमान है। क्योंकि धुआँ अग्नि के बिना उत्पन्न नहीं हो सकता। इस प्रकार अग्नि के साथ धुआँ साहचर्य नियम से रहता है। यह साहचर्य नियम ही व्याप्ति है।

यह स्पष्ट है कि व्याप्ति के बिना अनुमान होना सम्भव नहीं है और व्याप्ति का ग्रहण या ज्ञान प्रत्यक्ष से ही होता है। इसीलिए महर्षि चरक ने अनुमान का जो लक्षण प्रतिपादित किया है उसमें प्रत्यक्ष पूरक कहा गया है। अर्थात् जिस विषय का अनुमान किया जा रहा है या किया जाना है पूर्व में उसका प्रत्यक्ष अनुभव होना आवश्यक है। महर्षि चरक ने तीन प्रकार का अनुमान बतलाते हुए उसके तीन उदाहरण बतलाए हैं। यह तीन प्रकार का अनुमान और उसके उदाहरण यद्य दर्शनाक्ति त्रिविध अनुमान से समानता रखता है। यथा—अथ तत्पूरक त्रिविध मनमान पूरच्छेषवत् सामान्यतो दृष्ट च। अर्थात् तत्पूरक अनुमान पूरवत् शेषवत् औ सामान्यतो दृष्ट भेद से तीन प्रकार का होता है। जहाँ कारण से काय का अनुमान होता है वह पूरवत् कहलाता है। यही चरकोक्त वृद्धिनिगूढो धूमेन है। जहाँ काय से कारण का अनुमान होता है वह शेषवत् कहलाता है। यही चरकोक्त मथुन गन्धदशनात् है। जहाँ काय कारण सम्बन्ध से भिन्न लिङ्ग हो वह सामान्यतो दृष्ट कहलाता है। जैसे सूय से उसकी गति का अनुमान। यायाक्त इस त्रिविध अनुमान का विस्तृत विवेचन आगे किया जायगा।

महर्षि चरक के अनुसार अनुमान गम्य भा—तीनों कालों (वर्तमान भूत भविष्य) में भिन्न भिन्न रूप से होते हैं। प्रत्यक्ष से मात्र वर्तमान काल के भावों का ही ग्रहण होता है जबकि अनुमान से तीनों काल के भावों का ग्रहण होता है। जैसे निगूढ या परोक्ष वृद्धि का धूम से (वर्तमान काल-सामान्यतो दृष्ट) अनुमान होता है। गन्ध को देखकर भूतकाल में किए गए मथन का अनुमान किया जाता है (भूतकाल शेषवत्)। बीज से अनागत (भविष्य कालीन) फल का अनुमान होता है (शेषवत्)। यहाँ बीज से तत्सदृश फल को उत्पन्न हुआ देखकर (काय-कारण रूप व्याप्ति का ग्रहण करने के अनन्तर) ही बीज से फल का निश्चय (सहकारि कारण क्षत्र जल आदि होने पर) किया जाता है। इस प्रकार यह त्रिविध अनुमान होता है।

अनुमान क अय भव एव पचावयव

अन्यत्र यह अनुमान सामान्यतः दो प्रकार का भी बतलाया गया है। यथा—

१ स्वार्थानिमान और २ परार्थानिमान।

१ स्वार्थानिमान—अपनी अनमिति का कारण (साधकतम कारण) स्वार्थानिमान कहलाता है। इसमें अनमान करने वाला व्यक्ति स्वयं काय कारण भाव को देखकर मध्य के ज्ञान के लिए अनुमान करता है। जैसे कोई व्यक्ति महानस (रसोईघर) में धुएँ और अग्नि को साथ साथ देखकर यह निश्चय करता है कि जहाँ जहाँ धआ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है—इस प्रकार के व्याप्ति ज्ञान का निश्चय करने के अनन्तर किसी पर्वत व समीप धआ उठता हुआ देखकर पूर्व दृष्ट व्याप्ति ज्ञान का स्मरण कर यह निश्चयार्थक ज्ञान करता है कि यहाँ पर भी अग्नि है। इसी का नाम लिङ्ग परामश है। इस लिङ्ग परामश से ही यह ज्ञान उत्पन्न हुआ कि पर्वत पर आग है। इसे ही स्वार्थानिमान कहते हैं। यह केवल स्वयं को समझन के लिए होता है।

२ परार्थानिमान—यह अनुमान दूसरो को ज्ञान कराने में सहायक होता है। जब कोई व्यक्ति दूसरो को समझाने के लिए शास्त्रीय सिद्धान्तों का अनुसरण करते हुए लिङ्ग परामश के द्वारा साध्य की सिद्धि करता है तो वह परार्थानिमान कहलाता है। परार्थानिमान की सिद्धि के लिए पाँच अवयव अपेक्षित रहते हैं। उन पाँच अवयवों के बिना परार्थानिमान की सिद्धि नहीं होती है। पचावयव वाक्य निम्न हैं—

१ प्रतिज्ञा—किसी साध्य या काय की सिद्धि के लिए सबप्रथम जो वाक्य प्रयुक्त किया जाता है वह प्रतिज्ञा वाक्य कहलाता है। जैसे— यह पर्वत अग्नि वाला है। इस प्रतिज्ञा वाक्य में अग्नि साध्य है। क्योंकि पर्वत में अग्नि की सिद्धि करना ही मुख्य प्रयोजन है।

२ हेतु—कारण को हेतु कहते हैं। प्रतिज्ञा वाक्य में जो साध्य होता है उसकी सिद्धि के लिए जो कारण प्रस्तुत किया जाता है वह हेतु कहलाता है। जैसे— धुआँ होने से यह कारण उपयुक्त प्रतिज्ञा वाक्य की साध्य अग्नि की सिद्धि करने के लिए कहा गया है।

३ उदाहरण—साध्य की सिद्धि के लिए कारण युक्त अन्य स्थान का सादृश्य भाव से युक्त जो उदाहरण प्रस्तुत किया जाता है वही उदाहरण कहलाता है। जैसे— रसोईघर में। उपयुक्त प्रतिज्ञा वाक्य में कहे गए साध्य अग्नि की सिद्धि के लिए यहाँ रसोईघर का उदाहरण दिया गया है। क्योंकि रसोईघर में धुएँ के साथ अग्नि का होना निश्चित रूप से उपलब्ध होता है।

४ उपनय—उदाहरण के आश्रय पर पक्ष से भी उसी प्रकार का निष्कर्ष निकालने के लिए प्रेरित होना उपनय कहलाता है। जैसे— उसी प्रकार यहाँ भी।

५ निगमन—निष्कर्ष को ही निगमन कहते हैं। जैसे— इसलिए यहाँ भी अग्नि है।

इस प्रकार उपर्युक्त पाँच अवयवों के द्वारा अनुमान की सिद्धि होती है। इन पाँच अवयव वाक्यों के द्वारा जो अनुमान कराया जाता है वह परार्थानुमान होता है।

वात्स्यायन ने भी परार्थानुमान की सिद्धि के लिए पाँच अवयवों का उल्लेख किया है। किन्तु उनके पञ्चावयव पूर्वोक्त पाँच अवयवों से भिन्न हैं। यथा—१ जिज्ञासा २-संशय शक्य प्राप्ति ४ प्रयोजन और ५-संशय व्युदास। भाष्यकार के मतानुसार इनकी कोई विशेष आवश्यकता नहीं है। क्योंकि पूर्वोक्त पाँच अवयवों से भली भाँति परार्थानुमान का पूर्ण ज्ञान हो जाता है और उसमें किसी प्रकार की शका के लिए स्थान नहीं रहता। तार्किक विद्वानों के मतानुसार उपर्युक्त पाँच अवयवों की संख्या को घटाकर तीन अवयवों के द्वारा भी अभीष्ट सिद्धि की जा सकती है। क्योंकि प्रतिज्ञा और निगमन में कोई मौलिक अंतर नहीं होने से निगमन की कोई आवश्यकता या उपयोगिता नहीं रह जाती। उपनय और हेतु में भी कोई स्पष्ट अन्तर प्रतीत नहीं होता जबकि व्याप्ति के द्वारा लक्ष्य की सिद्धि हो जाती है। अतः निगमन का अन्तर्भाव प्रतिज्ञा में तथा उदाहरण और उपनय का अन्तर्भाव व्याप्ति में कर प्रतिज्ञा हेतु और व्याप्ति इन तीन अवयवों को ही अनमान साधन के लिए पर्याप्त समझा जाता है। इन तीन अवयवों के द्वारा अनुमान साधन की प्रवृत्ति मुख्यतः परवर्ती नैयायिकों में पाई जाती है। भारतीय दर्शन शास्त्र में स्वमत प्रतिपादक कुछ विद्वान एव विचारक जैसे वेदान्ती मीमांसक बौद्ध तथा जन दाशनिक व्यवहार रूप से दो अवयवों को ही पर्याप्त समझते हैं। जैसे प्रतिज्ञा और हेतु। शेष अवयवों का अन्तर्भाव इन्हीं दो में कर लिया जाता है। किसी विशेष स्पष्टीकरण के लिए वे व्याप्ति का आश्रय ले लेते हैं।

लिङ्ग परामर्श—उपर्युक्त द्विविध स्वार्थ अनुमिति और परार्थ अनुमिति दोनों में ही लिङ्ग परामर्श कारण है। बिना लिङ्ग परामर्श के अनुमान नहीं हो सकता है। जैसे जहाँ जहाँ धुआँ होता है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य होती है। इस व्याप्ति ज्ञान के साथ पर्वत पर धुआँ रूप पक्षधर्मता का ज्ञान अपेक्षित है। अतः व्याप्ति ज्ञान विशिष्ट पक्षधर्मता ज्ञान अर्थात् पर्वत पर धुआँ है और वह धुआँ अग्नि का व्याप्य है—ऐसा ज्ञान होना चाहिये। इस ज्ञान को ही परामर्श कहते हैं। इससे धुआँ लिङ्ग अथवा साधन होता है और अग्नि लिङ्गी अथवा साध्य है। अतः इसे लिङ्ग परामर्श भी कहा जाता

है। यही लिङ्ग परामर्श अनुमिति का करण होने से अनुमान कहलाता है। यह लिङ्ग तीन प्रकार का होता है— अवयव्यतिरेकी केवलान्वयी और केवल व्यतिरेकी।

हेतु तथा साध्य का साहचर्य अवयव कहलाता है और इसके विपरीत अर्थात् साध्याभाव तथा हवभाव का साहचर्य व्यतिरेक कहलाता है। अन्वय सपक्ष में रहता है और व्यतिरेक विपक्ष में। जहाँ हमें साध्य के होने का निश्चित ज्ञान है उसे सपक्ष कहते हैं। जस महानस (रसोईघर)। यहाँ महानस में धुआँ रूप हत तथा अग्नि रूप साध्य इन दोनों का साहचर्य रूप अन्वय व्याप्ति का ज्ञान होता है। इसके विपरीत जहाँ हमें साध्य के अभाव का निश्चित ज्ञान है उसे विपक्ष कहते हैं। जैसे जलाशय। यहाँ जलाशय में साध्य अग्नि का अभाव अर्थात् अग्नि का नहीं होना तथा हेतु रूप धुएँ का अभाव अर्थात् धुएँ का नहीं होना— इन दोनों का साहचर्य रूप व्यतिरेक व्याप्ति का ज्ञान होता है।

अवयव व्यतिरेकी— अवयवेन व्यतिरेकेण व्याप्तिसवयव्यतिरेकी उपयुक्त अवयव व्याप्ति तथा व्यतिरेक व्याप्ति दोनों के दृष्टांत जिसमें हो ऐसे लिङ्ग का अन्वय व्यतिरेकी कहते हैं। जैसे— पर्वतोऽयं वह्निमान धूमात् इस उदाहरण में दिया हुआ धुआँ रूप हेतु (लिङ्ग) अवयव व्यतिरेकी है। क्योंकि जहाँ जहाँ धूमा होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है। जैसे रसोईघर में। यहाँ रसोईघर में हेतु धूमा और साध्य अग्नि है इन दोनों का साहचर्य मिलता है। यह अवयव व्याप्ति का दृष्टांत है। इसके विपरीत जहाँ जहाँ अग्नि का अभाव हो वहाँ धुएँ का भी अभाव हो। जैसे जलाशय। यहाँ जलाशय में साध्य अग्नि का अभाव तथा हेतु धुएँ का अभाव इन दोनों का साहचर्य मिलता है। इससे यह हुआ व्यतिरेक का दृष्टांत। अतः उपयुक्त प्रतिज्ञा वाक्य में कहा गया धुआँ रूप निङ्ग (हेतु) अवयव व्यतिरेकी हुआ।

केवलान्वयी— अवयवमात्रव्याप्तिक केवलान्वयी तक सप्रह। उपयुक्त अवयव व्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्ति इन दोनों में से केवल अवयव व्याप्ति का दृष्टान्त जिसमें उपलब्ध होता हो और व्यतिरेक व्याप्ति का दृष्टांत उपलब्ध न हो ऐसे लिङ्ग को केवलान्वयी कहते हैं। जैसे घटी अभिघ्नय प्रमेयवात। यहाँ पर दिया गया प्रमेयत्व हेतु केवलान्वयी है क्योंकि जहाँ जहाँ प्रमेयत्व होता है वहाँ वहाँ अभिघ्नयत्व होता है। जैसे पट। इस प्रकार सपक्ष में स्थित अवयव व्याप्ति का दृष्टांत तो मिलता है किंतु जहाँ जहाँ साध्य अभिघ्नयत्व का अभाव होता है वहाँ-वहाँ हेतु प्रमेयत्व का अभाव होना चाहिये। विपक्ष में स्थित ऐसी व्यतिरेक व्याप्ति का दृष्टांत नहीं मिलता। क्योंकि ससार के समस्त पदार्थ अभिघ्नय हैं। अतः यहाँ कहा गया प्रमेयत्व हेतु केवलान्वयी होता है।

केवल व्यतिरेकी — 'केवलव्यतिरेकमात्रव्याप्ति' केवलव्यतिरेकी' तक सप्रह । जहाँ केवल व्यतिरेक व्याप्ति का दृष्टान्त मिलता है और अन्वय व्याप्ति का दृष्टान्त नहीं मिलता ऐसे लिङ्ग को केवल व्यतिरेकी कहते हैं । जैसे— जीवत शरीर सात्मक प्राणादिमत्वात् । यहाँ पर दिया गया प्राणादिमत्त्व हेतु केवल व्यतिरेकी है । क्योंकि जो जो आमायुक्त नहीं होता है वह प्राणादिमान् भी नहीं होता । जैसे—घट । इस प्रकार विपक्ष में हेतु के अभाव रूप व्यतिरेक व्याप्ति का दृष्टान्त तो मिलता है किन्तु जो प्राणादिमान् होता है वह आमा युक्त होता है— इस अन्वयव्याप्ति का कोई दृष्टान्त नहीं मिलता । क्योंकि प्राणादिमान् मात्र का पक्ष में समावेश होने से कोई शेष रहता ही नहीं है जिसका सपक्ष स्थित रूप में दृष्टान्त दिया जा सके । अतः प्राणादिमत्त्व हेतु केवल व्यतिरेकी होता है ।

यायोक्त अनमान के भेद

इसी प्रकरण में पूर्व में अनुमान के न्यायोक्त भेदों की संक्षिप्त चर्चा की जा चुकी है । यहाँ उस पर विस्तार से प्रकाश डाला जा रहा है ।

यायदशन के अनुसार अनुमान तीन प्रकार का होता है । यथा—अथ तत्पक्ष त्रिविधमनमानम्—पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोदृष्ट च । — या द १।१।५ अर्थात् उपर्युक्त दोनों (स्वार्थानुमान एवं परार्थानुमान) अनुमान तीन प्रकार के होते हैं— पूर्ववत् शेषवत् एवं सामान्यतो दृष्ट ।

पूर्ववत् — यत्र कारणेन कायमनुमीयते तत् पूर्ववत् अर्थात् जहाँ कारण से काय का अनुमान किया जाता है वह पूर्ववत् अनुमान होता है । जैसे—मेघ को देखकर वृष्टि का अनुमान अथवा बीज से फल का अनुमान करना । भविष्यकालीन अनुमान का भी यही उदाहरण है । पूर्ववत् का दूसरा अर्थ होता है पहले की तरह—अर्थात् ज से पहले धुआँ और अग्नि का साहचर्य देखा या उसके समान पुनः यहाँ धुआँ देख कर अग्नि का निश्चय करना । अथवा पूर्ववत् का अभिप्राय अन्वय व्याप्ति वाला अर्थात् केवलान्वयी अनुमान ।

शेषवत् — यत्र कारणेन कारणमनुमीयते तत् शेषवत् अर्थात् जहाँ काय से कारण का अनुमान किया जाता है वहाँ शेषवत् अनुमान होता है । जैसे गर्भ को देखकर मय्युत का या बीज को देखकर भूतकालीन फल का अनुमान करना । यही उदाहरण अतीतकाल के अनुमान का भी है । शेषवत् का अन्य अर्थ होता है परिशेषानुमान । जैसे शब्द गण है तो वह किसी द्रव्य में रहना चाहिए । किन्तु पृथ्वी जल तेज वायु काल विद्या आमा और मन इन आठ द्रव्यों में से किसी में भी नहीं पाया जाता है । अतः

इन आठ द्रव्यों के अतिरिक्त किसी अथ द्रव्य में अर्थात् नवम द्रव्य आकाश में उसे रहना चाहिए। इस प्रकार यह अनुमान शेषवत् अर्थात् परिशेषानुमान होता है। शेषवत् का तात्पर्य व्यतिरेक व्याप्ति वाला अर्थात् केवल व्यतिरेकी होता है।

सामान्यतो दष्ट— सामान्यतो दष्ट कायकारणभिन्नलिङ्गकम्। सामान्य लिङ्ग से अर्थात् काय कारण से भिन्न अन्य किसी लिङ्ग से जो अनुमान किया जाता है वह सामान्यतो दष्ट कहलाता है। जैसे एक स्थान पर देखे गये किसी व्यक्ति को जब दूसरे स्थान पर देखा जाता है तब उस व्यक्ति का एक स्थान से दूसरे स्थान पर पहुँचना गतिपूर्वक ही होता है। अर्थात् गति के बिना वह एक स्थान से दूसरे स्थान पर नहीं पहुँच सकता है। इसी प्रकार सूर्य की गति यद्यपि प्रत्यक्ष रूप से देखने में नहीं आती है तथापि उसका पूर्व से पश्चिम में पहुँचना गति के बिना सम्भव नहीं है। अतः उसकी भी कोई गति अवश्य होनी चाहिए। इस प्रकार जो निश्चय या अनुमान किया जाता है वह सामान्यतो दष्ट अनुमान कहलाता है। अथवा सामान्यतो दष्ट का अभिप्राय यह भी है कि लिङ्ग और लिङ्गी का सम्बन्ध प्रत्यक्ष होने पर जब केवल लिङ्ग के सामान्य ज्ञान से लिङ्गी का अनुमान किया जाता है तो वह सामान्यतो दष्ट कहलाता है। जैसे इच्छा आदि लिङ्ग के द्वारा अप्रत्यक्ष आत्मा का अनुमान करना। सामान्यतो दष्ट के एक अन्य अभिप्राय के अनुसार अथ तथा व्यतिरेक व्याप्ति वाला अर्थात् अन्वय व्यतिरेकी।

प्रस्तुत अनुमान प्रमाण भूतकाल भविष्यकाल और वर्तमान काल— इन तीनों कालों में विद्यमान पदार्थों को विषय करता है। गम दशन से मथुन का अनुमान भूतकालीन हुआ बीज दशन से अनागत फल का अनुमान भविष्य कालीन हुआ और धम दशन से अग्नि का अनुमान वर्तमान कालीन हुआ।

हेतु का स्वरूप और भव

अनुमान प्रमाण की सिद्धि के लिए उसके साधक जिस कारण अथवा साधन की आवश्यकता रहती है वह हेतु कहलाता है। अनुमान की सिद्धि पणत हेतु पर ही निर्भर होती है। हेतु के बिना अनुमान की सिद्धि सम्भव नहीं है। यही कारण है कि अनुमान के साधन में हेतु का अति विशिष्ट महत्व है। अनुमान के साधन में जो पञ्चावयव अपेक्षित हैं उनमें हेतु प्रमुख है। पञ्चावयव के अन्तर्गत प्रतिज्ञा के ज्ञान के साधन के लिए हेतु की अनिवार्यता के कारण ही उसका महत्व एवं उपयोगिता है। जैसे— पक्षतोऽयं बह्मिष्ठान् ब्रह्मात् यहाँ पर धूम प्रत्यक्ष हेतु है। इसी प्रकार अयमातुरो मन्दाग्निर्वात् अर्थात् मन्दाग्नि होने से यह रोगी है। यहाँ पर मन्दाग्नि हेतु है। महर्षि चरक ने अग्नि

(जाठरारि) का ज्ञान पाचन शक्ति के द्वारा और बल का ज्ञान (अनुमान) व्यायाम शक्ति के द्वारा होना बतलाया है ।

आयुर्वेद शास्त्र में ऐसे अनेक भाव हैं जिनका ज्ञान हेतु की अपेक्षा रखता है । इसीलिए महर्षि चरक ने हेतु का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया है जो सार्थक एवं समीचीन है—

हेतुर्नामोपलब्धि कारण तत्प्रत्यक्षमनमानमेतिह्यमौगम्यमिति एभिर्हेतुभि-
र्बहुपलस्यते तत्तत्त्वम् —चरक संहिता विमान स्थान =/३३

अर्थात् उपलब्धि (ज्ञान) का कारण हेतु होता है । वह कारण प्रत्यक्ष अनुमान ऐतिह्य और उपमान रूप होता है । इन हेतुओं से जो प्राप्त होता है वही तत्त्व (यथाथ) है ।

यहां पर चरक ने हेतु चार प्रकार का बतलाया है जो आयुर्वेद की दृष्टि से महत्वपूर्ण है । प्रत्यक्ष हेतु का उदाहरण घमात द्वारा स्पष्ट कर दिया गया है । अनुमान हेतु भी मदाग्नि एवं व्यायाम शक्ति के द्वारा स्पष्ट किए गए हैं । इसी प्रकार ऐतिह्य और उपमान हेतु भी होते हैं । आयुर्वेद में ऐतिह्य से आप्तोपदेश वेद आदि का ग्रहण किया गया है । यथा— ऐतिह्य नामाप्तोपदेशो ब्रह्मवि । (चरक संहिता विमान स्थान /३४) पुनर्जन्म मोक्ष आदि अदृष्ट भावों का ज्ञान आप्तोपदेश या वेदवाक्य आदि से होता है । अतः पुनर्जन्म मोक्ष आदि अदृष्ट भावों के ज्ञान में ऐतिह्य कारण या हेतु है ।

इसी भाँति उपमान हेतु को भी ज्ञान का कारण या साधन माना गया है । दो भिन्न पदार्थों में सादृश्य के आधार पर एक (प्रसिद्ध वस्तु) से दूसरे (अप्रसिद्ध विषय) का ज्ञान कराना उपमान होता है । जैसे दड से दडक रोग का धनुष से धनुस्तम्भ रोग का ज्ञान होना । इसे यों समझा जा सकता है कि आयुर्वेद के किसी विद्यार्थी को दण्डक रोग का ज्ञान नहीं था । उसे उसके आचार्य ने बतलाया कि— दण्डवत्स्तम्भ-गात्रस्य दण्डक । (च वि अ २) कालांतर में वह एक ऐसे रोगी को देखता है जिसका शरीर दण्डवत् स्तम्भ है । तत्काल वह अनुमान लगा लेता है कि रोगी दण्डक रोग से पीड़ित है । इसी प्रकार धनुस्तम्भ व्याधि का भी अनुमान लगाया जा सकता है । इस प्रकार यह औपम्य हेतु होता है ।

इसके अतिरिक्त भिन्न भिन्न दर्शनकारों ने भिन्न भिन्न रूप से हेतु स्वरूप की भीमांसा की है और उसके अलग-अलग प्रकार बतलाए हैं । नैयायिक पक्षधर्मत्व सपक्षस्तत्त्व विपक्ष व्यावृत्ति अवाधित विषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्व इस पंच रूप वाला हेतु मानते हैं । हेतु का पक्ष में रहना समस्त सपक्षों में या किसी एक पक्ष में रहना

किसी भी विपक्ष में नहीं पाया जाना प्रत्यक्ष आदि से साध्य का बाधित नहीं होना और तुल्य बल वाले किसी प्रतिपक्षी हेतु का नहीं होना ये पाँच बान प्रत्येक सद्धेतु के लिए नितांत आवश्यक है। इसका समर्थन 'यायवार्तिककार उद्योतकर ने भी किया है। नयायिक अन्यत्र अवयव पतिरेकी केवलावय और केवल व्यतिरेकी उभ त्रिविध स्वरूप जाना हेतु भी मानते हैं। प्रसम्तपाद भाष्य में हेतु के त्रैरूप्य का ही प्रतिपादन किया गया है।

बौद्ध भी हेतु क त्रैरूप्य को स्वीकार करके अबाधित विषयत्व को पक्ष के लक्षण से ही अनुगत कर नेत हैं। अपने साध्य के साथ निश्चित त्रैरूप्य वाले हेतु में समान बन जाने किसी प्रतिपक्षी हेतु की सम्भावना ही नहीं की जा सकती। अतः उनकी दृष्टि में अमत्यतिपक्षत्व अनावश्यक हो जाता है। इस प्रकार हेतु का त्रैरूप्य मानने वाले तीन रूपों को हेतु का अत्यंत आवश्यक स्वरूप मानते हैं और इसी त्रिरूप हेतु को साधनाङ्ग कहते हैं और इनकी यनता को असाधनाङ्ग वचन कहकर निग्रह स्थान में सम्मिलित करते हैं। इसमें पक्षधमत्व असिद्धत्व दोष का परिहार करने के लिए है मपक्षसत्त्व विरुद्धत्व का निराकरण करने के लिए तथा विपक्ष यावति अनकान्तिक दोष की यावति के लिए है।

जन दशन में केवल अयथानुपपत्ति या अविनाभाव को ही हेतु का स्वरूप माना गया है। जिसका अविनाभाव निश्चित है उसके साध्य में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से बाधा ही नहीं आ सकती। यदि वह बाधित है तो साध्य कदापि नहीं हो सकता। इसी प्रकार जिस हेतु का अपने साध्य के साथ समग्र अविनाभाव है उसका तुल्य बलशाली प्रतिपक्षी प्रति हेतु सम्भव ही नहीं है। अतः जन दशनकारों की दृष्टि में अविनाभाव ही एक मात्र हेतु स्वरूप हो सकता है। अविनाभाव को केवल तादाम्य और तदुत्पत्ति में ही नहीं बाधा गया है। किंतु उसका व्यापक क्षेत्र निश्चित किया गया है। अविनाभाव सहभाव और क्रमभाव मूलक होता है। अविनाभाव के इसी व्यापक स्वरूप को आधार बनाकर जन दशन में हेतु के निम्न भेद स्वीकार किये गए हैं—स्वभाव व्यापक काय कारण पूर्व्वर उत्तग्वर और सहचर। सामान्यतः हेतु के दो भेद भी बतलाए गए हैं— एक उपलब्धि रूप और दूसरा अनुपलब्धि रूप।

वैशेषिक सूत्र में एक स्थान पर काय कारण सपोषी समवायी और विरोधी इन पाँच प्रकार के लिङ्गों का निदर्श मिलता है। (देखिये ६/२/१) अन्यत्र (३११ २३ में) अभूत भूत का भूत-अभूत का और भूत भूत का इस प्रकार तीन हेतुओं का वर्णन मिलता है। बौद्ध मतानुसार स्वभाव काय और अनुपलब्धि तीन प्रकार का हेतु होता है।

हेतु सामान्यतः दो प्रकार का होता है— सद् हेतु और असद् हेतु । जो हेतु देश और काल के भेद बिना साध्य के साथ पाया जाता है साध्य के साथ अन्य कहीं प्रसिद्ध हो और साध्य के अभाव में कहीं भी प्राप्त न होता हो वह सद् हेतु कहलाता है । वस्तुतः इसी के द्वारा अनुमान की सिद्धि होती है । इसी को यथाथ हेतु भी कहते हैं ।

अहेतु, असदहेतु या हेत्वाभास

उपयुक्त हेतु के विपरीत जो हतु होता है वह असद् हतु या अहेतु कहलाता है । यह वस्तुतः हेतु न होते हुए भी हेतु के समान प्रतिभासित होता है । अतः हेतु न होते हुए भी हेतुवत् आभास होने के कारण यह हेत्वाभास भी कहलाता है । जसा कि कहा गया है—

हेतवदाभासन्ते न त वास्तविकहेतवस्ते हेत्वाभासाः । असिद्धेतव इत्यर्थः ।

महर्षि चरक ने अहेतु का वर्णन करते हुए उसे तीन प्रकार का बतलाया है । जसे १ प्रकरण सम २-संशय सम और ३-वण्य सम ।

इनका प्रतिपादन निम्न प्रकार किया गया है—

प्रकरण सम— तत्र प्रकरणसमो नाभाहेतुयथा— अन्य शरीरावात्मा नित्य इतिपक्ष इ यात यस्मिन् अन्य शरीरावात्मा तस्मान्नित्य शरीरभिनित्यमते विधमिषा चात्प्रता भवितव्यमित्येष चाहेतु न हि य एव पक्ष स एव हेतु ।

—चरक संहिता बिमान स्थान ८/६४

अर्थात् प्रकरण सम अहेतु (हेत्वाभास) वह होता है जैसे शरीर से अन्य (भिन्न) आत्मा निय है यह पक्ष होने पर कहे—चूँकि आत्मा शरीर से भिन्न है अतः आत्मा नित्य है । शरीर अनित्य है त आत्मा को उससे विपरीत धर्म या गुणवान होना चाहिये—यह हेत्वाभास है । यहाँ आत्मा का नित्यता पक्ष है वह ही शरीर से भिन्नता का हेतु हो नहीं सकती । क्योंकि जो पक्ष हो वही हेतु नहीं होता है । अपनी ही स्थापना में अपनी ही कारणता सम्भव नहीं है ।

प्रकरण सम के विषय में न्याय दर्शन का मत है—

‘यस्मात् प्रकरणविन्ता स एव निर्णयार्थमपेक्षितः प्रकरणसमः ।

अर्थात् जिससे प्रकरण का विचार हो रहा हो वह नियम के लिए निर्मित मान लिया जाय तो वह प्रकरण सम हेत्वाभास होता है । यहाँ पर शरीर से भिन्न आत्मा की नित्यता का प्रकरण है । इसे (शरीर से भिन्नता) ही यदि आत्मा की नित्यता की सिद्धि में हेतु मान लिया जाय तो वह प्रकरणसम हेत्वाभास कहलावेगा ।

संशय सम— संशय समो नाभाहेतुर्न एव संशयहेतुः स एव संशयहेतुः यथा—

अयमायुर्वेदकेशामाह किन्त्वय चिकित्सक स्यान्नवेति सशये परो व यात्—यस्माद्य-
मायुर्वेदकेशामाह तस्माच्चिकित्सकोऽयमिति न च सशयहेतु विशषयत्येष चाहेतु न हि
य एव सशयहेतु स एव सशयच्छेदहेतुर्भवति । —चरक संहिता विमान स्थान ८/६५

अर्थात् सशय सम उस हेत्वाभास को कहते हैं जो सशय का कारण हो वही सशय
के नाश का कारण हो । जैसे—इसने आयुर्वेद के एक भाग को कहा है अतः क्या यह
चिकित्सक है या नहीं ? ऐसा सशय उत्पन्न होने पर दूसरा कहे कि चूँकि इसने आयुर्वेद
के एक भाग को कहा है अतः यह चिकित्सक है । इसमें सशय के नाश का हेतु भिन्न
नहीं बतलाया गया है अतः यह सशयसम अहेतु या हेत्वाभास है ।

सामान्यतः जो सशय का हेतु हो वह सशय के नाश का कारण नहीं हो
सकता है । प्रायः दर्शन में इसे सव्यभिचार के अंतर्गत माना गया है । न्यायभाष्य के
प्रणता मुनि वात्स्यायन ने इस विषय में कहा है— यद्य समानो घम सशयकारण हेतुत्वे
नोपादीयते स सशयसम सव्यभिचार एव । अर्थात् जहाँ पर समान घम सशय का
कारणभूत हेतुत्वं रूप से ग्रहण किया जाता है वह सशयसम अहेतु है जो सव्यभिचार
होता है ।

उपयुक्त वाक्य में आयुर्वेद के एक देश के कथन को चिकित्सक और अचिकि-
त्सक में समान और सशय का कारण माना गया है । उसे ही हेतु रूप में ग्रहण करना
सशय सम हेत्वाभास है । क्योंकि आयुर्वेद के एक देश का कहना—यह हेतु है और
चिकित्सक होना या न होना इस सशय का कारण भी है अतः यह अनकान्तिक है ।
अनकान्तिक होने से यह व्यभिचार युक्त है । इसीलिए न्याय दर्शन में इस हेतु को
सव्यभिचार माना गया है ।

वण्य सम—वण्यसमो नामाहेतुर्यो हेतुवर्ण्यविशिष्ट यथा परो ब्रूयात् अस्पश
त्वाद् बुद्धिरनित्या शब्दवदिति अत्र वण्य शब्दो बुद्धिरपि वर्ण्यः सवुभयवर्ण्यवि-
शिष्टत्वाद्द्वयसमोऽयमहेतुः । —चरक संहिता विमान स्थान ८/६६

अर्थात् वण्यसम अहेतु (हेत्वाभास) वह होता है जो हेतु वण्य से भिन्न न हो ।
जैसे—कोई दूसरा कहे कि स्पश नहीं होने से बुद्धि अनित्य है शब्द की तरह । यहाँ
पर शब्द वर्ण्य (वर्णन किए जाने योग्य) है बुद्धि भी वर्ण्य है । दोनों वर्ण्यों के
अविशिष्ट होने से वण्यसम अहेतु होता है ।

उपयुक्त कथन को निम्न प्रकार समझना चाहिए—बुद्धि अनित्य है—यह प्रतिज्ञा
है । स्पर्श नहीं होने से—यह हेतु है । शब्द की तरह—यह दृष्टान्त है । जैसे शब्द स्पश
रहित होने से अनित्य होता है उसी तरह बुद्धि भी स्पश रहित होने से अनित्य है ।
उदाहरण के साधर्म्य से साध्य का साधक हेतु कहलाता है और उदाहरण उसे कहते हैं
जिसमें मूर्ख और विद्वान की बुद्धि एक समान हो । ऐसी बात लोक और शास्त्र दोनों में

प्रसिद्ध होती है। यहाँ बुद्धि और शब्द दोनों वर्ण्य हैं। जिस अस्पष्टत्व होने से अनित्य स्वरूप में बुद्धि साध्य है उसी प्रकार शब्द भी। सामान्यतः साध्य कभी भी दृष्टान्त नहीं होता है। उन बुद्धि और शब्द दोनों के वर्ण्य होने से तुल्य होने पर और दोनों ही स्थाव पद अस्पष्टत्व के साध्य होने से अस्पष्टत्वात् यह हेतु वर्ण्य सम है। अर्थात् जो हेतु वर्ण्य-साध्य के समान है वह वर्ण्य सम कहलाता है।

हेत्वाभास के सन्दर्भ में महर्षि गौतम का निम्न कथन भी महत्वपूर्ण है—

साध्याविशिष्ट साध्यत्वात् साध्यसम ।

अर्थात् साध्यत्व होने से साध्याविशिष्ट साध्यसम होता है।

जातियो में कहा है—

साध्यवृष्टान्तयो साधर्म्याद् वर्ण्यसम ।

अर्थात् साध्य और दृष्टान्त में साधर्म्य (समानता) होने से वर्ण्यसम होता है।

ऊपर जो बुद्धि की अनित्यता को साध्य मानकर शब्द का उदाहरण दिया गया है—उसमें साध्य और दृष्टान्त दोनों में समानता है। साध्य के साधन के लिए प्रस्तुत किया गया हेतु दृष्टान्त पर भी लागू होता है। अर्थात् अनित्य बुद्धि की भाँति अनित्य शब्द का भी स्पर्श नहीं होता है। जो हेतु (अस्मात्वाद्) प्रस्तुत किया गया है वह साधर्म्य वाले साध्य और दृष्टान्त दोनों में लागू होने से असिद्ध होता है। असिद्ध होने से वह अहेतु या हेत्वाभास कहलाता है। इस प्रकार वह वर्ण्य सम अहेतु होता है।

तार्किक लोगो ने सहस्राधिक हेत्वाभास माने हैं। गौतम ने पाच प्रकार के हेत्वाभास का वर्णन किया है। यथा १-सव्यभिचार २ विरुद्ध ३ प्रकरण सम ४-साध्य सम ५-अतीत काल। न्याय दर्शन में जो पाच हेत्वाभास स्वीकृत किए गए हैं वे निम्न लिखित हैं— सव्यभिचारविरुद्ध सत्प्रतिपक्षासिद्धबाधिता यच्चहेत्वाभासः । अर्थात् सव्यभिचार विरुद्ध सत्प्रतिपक्ष असिद्ध और बाधित ये पाच हेत्वाभास होते हैं।

(१) सव्यभिचार — 'सव्यभिचारोज्जेकान्तिक' अर्थात् अनेकान्तिक हेतु को सव्यभिचार कहते हैं। जो हेतु सदा अपने साध्य के साथ ही न रहे वह सव्यभिचार कहलाता है। अर्थात् कभी साध्य में और कभी असाध्य में जिसकी उपलब्धि होती है वह सव्यभिचार हेतु कहलाता है। यह सव्यभिचार हेतु तीन प्रकार का होता है—साधारण असाधारण और अनुपसहारी।

(१) साधारण सव्यभिचार हेतु— 'साध्याथावच्छ्रुति साधारणोज्जेकान्तिकः' — जो हेतु साध्य के अभाव स्थान में भी उपलब्ध रहता है वह साधारण सव्यभिचार हेतु कहलाता है। जैसे—'पर्वतोऽयमग्निमाप् प्रमेयत्वात्' अर्थात् यह पर्वत अग्निमाला है, प्रमेय होने से। यहाँ पर पर्वत में अग्नि की सिद्धि के लिए जो हेतु दिया गया है वह

अग्नि के अभाव स्थल जलाशय में भी विद्यमान रहता है। जबकि हेतु को केवल अपने पक्ष में ही रहना चाहिए विपक्ष में नहीं। साधारण से अभिप्राय यह है कि प्रमेयत्व हत केवल अग्नि का साधक नहीं है अपितु वह ससार के समस्त पदार्थों का साधक है। समस्त पदार्थों में सामान्यतः इस हेतु की उपलब्धि होने के कारण यह साधारण हेतु है। यह हत अनेक पदार्थों से संयुक्त होने के कारण अनेकान्तिक भी है। यह एक धर्म न होकर अनेक धर्मों में है। अतः यह साधारण अनेकान्तिक अथवा साधारण सव्यभिचार हेतु कहलाता है।

(1) असाधारण सव्यभिचार हत — सव्यसपक्षविपक्षव्यावृत्त पक्षभासवृत्ति रसाधारण। यथा-शब्दो नित्य शब्दत्वात्। वह हेतु जो किसी भी सपक्ष या विपक्ष में न रह कर केवल पक्ष में ही उपस्थित रहता हो असाधारण सव्यभिचार हत कहलाता है। जिस शब्द निय है शब्दत्व होने से। वस्तुतः शब्दत्व केवल शब्द में ही विद्यमान रहता है। किसी नित्य या अनित्य वस्तु में नहीं। अतः शब्दत्व हत केवल पक्ष (शब्द) में रहने के कारण असाधारण सव्यभिचार होता है।

(11) अनुपसहारी सव्यभिचार हेतु — अवयव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसहारी। यथा — सबमनिर्घम प्रमेयत्वात् — अर्थात् अवयव और व्यतिरेक के दृष्टान्त से रहित हेतु अनुपसहारी सव्यभिचार कहलाता है। जैसे — सब कुछ अनित्य है प्रमेय होने से। यहां पर जो हत दिया गया है वह सब कुछ की अनित्यता सिद्ध करने के लिए है। किन्तु सब कुछ पक्ष होने के कारण सपक्ष के लिए अथवा विपक्ष के लिए कुछ नहीं बचता। इससे न सपक्ष का दृष्टान्त मिलता है और न विपक्ष का। अतः यह हेतु अवयव और व्यतिरेक दृष्टान्त से रहित है।

(2) विरुद्ध हेत्वाभास — साध्याभावव्याप्तो हेतुविरुद्ध। यथा — शब्दो नित्य कृतकत्वात्। अर्थात् साध्य के अभाव से युक्त हत विरुद्ध कहलाता है। याने जिस हत के साथ उसके साध्य का अभाव रहता है वह विरुद्ध हेतु होता है। जैसे शब्द नित्य है उत्पन्न होने से। यहां पर शब्द का नित्यत्व साध्य है और उसकी सिद्धि के लिए कृतकत्व (उत्पन्न होना) हेतु दिया गया है। यह हेतु साध्य के सवधा विपरीत है। क्योंकि जो उत्पन्न होता है वह कभी नित्य नहीं हो सकता। अतः शब्द भी उत्पन्न होने से नियम नहीं कहला सकता।

(3) सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास — साध्याभावसाधकं हत्वन्तरं यस्य स सत्प्रतिपक्षः यथा-शब्दो नित्य अव्यक्त्वात् शब्दव्यक्तः। — साध्य के अभाव को सिद्ध करने वाला अन्य हेतु भी जिसका विद्यमान रहता है वह सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास कहलाता है। जैसे शब्द नियम है अव्यक्त होने से शब्दत्व के समान। इस प्रतिज्ञा वचन में शब्द का नित्यत्व सिद्ध करने के लिए अव्यक्त्वात् हेतु दिया गया है। किन्तु इसके विपरीत

शब्द के अनित्यत्व को सिद्ध करने वाला अन्य हेतु भी उपस्थित है। जिससे शब्द के नित्यत्व साधन में बाधा उपस्थित होती है। जैसे— 'शब्दोऽनित्य' कार्यत्वात् ध्वजत्। यहा पर कार्यत्वात् इस हेतु के द्वारा शब्द की अनित्यता सिद्ध की गई है। अतः शब्द के नित्यत्व साधक के विपरीत उसका अनित्यत्व साधक हत्वन्तर विद्यमान होने से प्रथम हत सत्प्रतिपक्ष कहलाता है।

४ असिद्ध हेत्वाभास— जो हेतु स्वयं ही सिद्ध न हो वह असिद्ध हेत्वाभास कहलाता है। वह तीन प्रकार का होता है— आश्रयासिद्ध स्वरूपासिद्ध और व्याप्यत्वासिद्ध।

[१] आश्रयासिद्ध हेत्वाभास— यस्य हेतो आश्रय पक्ष अप्रसिद्ध स हेतु आश्रयासिद्ध — अर्थात् इस प्रकार का हेतु जो स्वयं अपने पक्ष में रहता हुआ भी असिद्ध हो अथवा जिसका आश्रय ही स्वयं असिद्ध हो अर्थात् जिस आश्रय की कभी सिद्धि नहीं की जा सकती वह आश्रयासिद्ध हेत्वाभास कहलाता है। जैसे— 'गगनारविन्द सुरभि भरविन्दस्वात सरोजारविन्दवत। यहा पर आकाश कमल की सुगन्धि को अनुमान के द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया है और उसकी सिद्धि के लिए भरविन्दत्व हत प्रस्तुत किया गया है। किन्तु यहा पर भरविन्दत्व रूप हेतु का आश्रय आकाश कमल बतलाया गया है जो स्वयं असिद्ध है। आकाश में कभी कमल उत्पन्न नहीं होता। अतः प्रतिज्ञा वाक्य की सिद्धि के लिए प्रस्तुत किया गया हेतु आश्रयासिद्ध हेत्वाभास है। क्योंकि आश्रय भूत आकाश में भरविन्द (कमल) की मत्ता ही विद्यमान नहीं है फिर उसकी सुगन्धि कैसे सिद्ध की जा सकती है? अतः इस प्रकार के साध्य की सिद्धि के लिए जो हेतु प्रस्तुत किया जाता है उसके द्वारा कभी भी साध्य की सिद्धि होना सम्भव नहीं होने से वह आश्रयासिद्ध हेत्वाभास कहलाता है।

[२] स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास यो हेतु आश्रये पक्ष नावगम्यते स स्वरूपासिद्ध। जिस साध्य का स्वरूप ही असिद्ध रहता है उसकी सिद्धि के लिए जो हेतु दिया जाता है वह स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास कहलाता है। क्योंकि उस हेतु के द्वारा साध्य के स्वरूप की सिद्धि किसी भी प्रकार से सम्भव नहीं होती। जैसे— शब्दो नित्यश्चाक्षुषत्वात् अर्थात् शब्द नित्य होता है चाक्षुष होने से। यहाँ पर शब्द का नित्यत्व चाक्षुष हेतु के द्वारा सिद्ध करने का प्रयत्न किया गया गया है। किन्तु शब्द देखा नहीं जाता अपितु सुना जाता है। जो वस्तु देखी नहीं जा सकती उसका कोई स्वरूप भी नहीं होता। अतः स्वरूप रहित वस्तु की सिद्धि के लिए चाक्षुषत्व हेतु सबका असिद्ध होता है। इस प्रकार का हेतु स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास कहलाता है।

[111] व्याप्यत्वासिद्ध हत्वाभास सोपाधिको हेतु व्याप्यत्वासिद्ध । अर्थात् उपाधियुक्त हेतु को व्याप्यत्वासिद्ध हत्वाभास कहते हैं। उपाधि उसे कहते हैं जो साध्य का व्यापक हो किन्तु साधन का व्यापक न हो। साध्य के अत्यन्त अभाव स्थल में उपाधि रूप प्रतियोगी का होना ही साध्य का व्यापक होना है। साधन के साथ उपाधि के अभाव का रहना साधन का अव्यापक होना कहलाता है। जैसे पर्वतोद्भव धूमवान् बह्निमत्त्वात् इस उदाहरण में धूम साध्य है और बह्नि साधन है। केवल बह्निमान् हेतु धूम को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। क्योंकि अयोगोलक में बह्नि के होते हुए भी धूम नहीं होता। जब बह्नि के साथ आद्र घन का संयोग होता है तब धूम होता है। किन्तु बह्नि मात्र के साथ आद्र घन का संयोग भी सर्वत्र नहीं होता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि साध्य धूम के साथ आद्र घन का संयोग रहता है किन्तु साधन बह्नि के साथ आद्र घन का संयोग सर्वत्र नहीं रहता। अत आद्र घन संयोग हुआ उपाधि और इस उपाधि युक्त होने से बह्निमत्त्व हेतु सोपाधिक अर्थात् व्याप्यत्वासिद्ध हुआ।

(५) बाधित हत्वाभास यस्य हेतु साध्याभाव प्रमाणान्तरेण निश्चित स हेतु बाधित । यथा-बह्नि अनुष्ण द्रव्यत्वात् — जिस हेतु के साध्य का अभाव दूसरे प्रमाण के द्वारा निश्चित रूप से सिद्ध हो उसे बाधित कहते हैं। जैसे—अग्नि अनुष्ण (शीतल) है द्रव्य होने से। यहाँ अग्नि का अनव्युत्पन्न साध्य है। किन्तु उसका अभाव अर्थात् उष्णत्व प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा सिद्ध है। अत इस साध्य को सिद्ध करने के लिए प्रस्तुत किया गया हेतु प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा बाधित होने से यह बाधित हत्वाभास कहलाता है।

व्याप्ति विमल

अनुमान प्रकरण में व्याप्ति का विशिष्ट महत्व है। क्योंकि व्याप्ति के बिना अनुमान की सिद्धि होना सम्भव नहीं है। अत व्याप्ति को अनुमान का मूल आधार माना गया है। व्याप्ति शब्द का निर्माण बि + आप्ति इन दो शब्दों से हुआ है। इसका अनुसार विशेषण आप्ति अर्थात् विशेष रूप से प्राप्ति या लाभ होना। प्रस्तुत प्रकरण में आप्ति का अभिप्राय सहभाव या सह सम्बन्ध लिया गया है। इसी आधार पर तर्क सप्रह में व्याप्ति का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है।

यत्र यत्र वक्षस्तत्र तत्र बह्विरिति साहचर्यनियमो व्याप्तिः ।

अर्थात् जहाँ धुआँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है—यह साहचर्य नियम ही व्याप्ति है। यहाँ यह स्पष्ट है कि व्याप्ति दो द्रव्यों के पारस्परिक जुड़े हुए (साहचर्य) सम्बन्ध को दर्शाता है। अर्थात् यह व्यापक और व्याप्य के सम्बन्ध को स्पष्ट करता है।

व्यापक वह होता है जो व्याप्य करता है और व्याप्य वह होता है जिसमें व्याप्य रहता है। वहां यह भी स्मरणीय है कि व्यापक व्याप्य के बिना पाया जा सकता है किन्तु व्याप्य व्यापक के बिना नहीं रह सकता। जैसे अग्नि और धुआं। यहां अग्नि व्यापक और धुआं व्याप्य है। अग्नि धुए के बिना तो रह सकती है किन्तु धुआं अग्नि के बिना नहीं रह सकता।

कतिपय आचार्य अविनाभाव सम्बन्ध को व्याप्ति कहते हैं। अर्थात् एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य के बिना नहीं होना। यदि कोई ऐसा द्रव्य है जो अपने सहभावी द्रव्य के बिना नहीं रह सकता है तो उन दोनों द्रव्यों के पारस्परिक सम्बन्ध को अविनाभाव सम्बन्ध कहा जाता है। जैसे गुण गुणी (द्रव्य) के बिना नहीं रह सकता है। इसे और अधिक स्पष्ट एवं व्यापक करते हुए कहा गया है—साध्य और साधन के सार्वकालिक सार्वदशिक और सार्वव्यक्तिक अविनाभाव सम्बन्ध को व्याप्ति कहते हैं। जैन दशन के अनुसार यद्यपि सम्बन्ध द्वयनिष्ठ होता है किन्तु वस्तुतः वह सम्बन्धियों की अवस्था विशेष ही है। सम्बन्धियों को छोड़ कर सम्बन्ध कोई पृथक् वस्तु नहीं है। उसका बणन या व्यवहार अवश्य दो द्रव्य के बिना नहीं हो सकता किन्तु स्वरूप प्रत्येक पदार्थ की पर्याय से भिन्न नहीं पाया जाता है। इसी तरह अविनाभाव या व्याप्ति उन पदार्थों का स्वरूप ही है जिनमें यह बतलाया जाता है। साध्य और साधन भूत पदार्थों का वह धर्म व्याप्ति कहलाता है जिसके ज्ञान और स्मरण से अनुमान की भूमिका तैयार होती है। साध्य के बिना साधन का नहीं होना और साध्य के होने पर ही होना ये दोनों धर्म एक प्रकार से साधननिष्ठ ही हैं। इसी प्रकार साधन के होने के पर साध्य का होना ही यह साध्य का धर्म है। साधन के होने पर साध्य का होना अन्वय कहलाता है और साध्य के अभाव में साधन का नहीं होना व्यतिरेक कहलाता है। यद्यपि अविनाभाव का शब्दाद्य व्यतिरेक व्याप्ति तक ही सीमित लगता है परन्तु साध्य के बिना नहीं होने का अर्थ है साध्य के होने पर ही होना। यह अविनाभाव रूपादि गणों की भांति इन्द्रिय ग्राह्य नहीं होता किन्तु साध्य और साधन भूत पदार्थों का ज्ञान करने के बाद स्मरण सादृश्य प्रत्यभिज्ञान आदि की सहायता से जो एक मनस विकल्प होता है वही इस अविनाभाव को बहण करता है।

व्याप्ति का निर्दोष होना आवश्यक है। अर्थात् वह व्यभिचार एवं अनेकान्तिक दोष से मुक्त होना चाहिए। साधन और साध्य रूप द्रव्य यदि एक दूसरे से पृथक्, एक दूसरे के अभाव में भी पाए जाते हैं तो वह व्यभिचार दोष कहलाता है। अतः व्याप्ति की व्यभिचार दोष से मुक्त होना चाहिए। अविनाभाव सम्बन्ध रूप व्याप्ति में इस प्रकार के दोष की कल्पना निम्न ही जाती है। इसके अतिरिक्त व्याप्ति सम्बन्ध

एकान्तिक होना चाहिए अनेकान्तिक नहीं। जो लिङ्ग या धर्म अपने एक ही धर्मी में (के साथ) पाया जाता है और जो एक साथ अन्य द्रव्यों में नहीं पाया जाता है वह एकान्तिक होता है। एक साथ अन्य द्रव्यों में पाया जाने वाला धर्म अनेकान्तिक होता है। जैसे चैतन्य मात्र आत्मा का धर्म है अतः वह एकान्तिक है। इसके विपरीत रौक्ष्य काठिन्य आदि भाव एक साथ अनेक द्रव्यों में पाए जाते हैं अतः वे अनेकान्तिक हैं। अविनाभाव के द्वारा इस अनेकान्तिक दोष का भी निरसन होता है। अनुमान की सिद्धि में एतद्विध निदुष्ट व्याप्ति ही साधक एवं उपयोगी होती है ?

व्याप्ति क भव—व्याप्ति दो प्रकार की होती है—अन्वय व्याप्ति और व्यतिरेक व्याप्ति।

अन्वय व्याप्ति—अन्वयेन समन्विता व्याप्ति अन्वय व्याप्ति। अर्थात् अन्वय के साथ व्याप्ति का समन्वित होना अन्वय व्याप्ति कहलाता है। अन्वय का अर्थ है सहभाव यथा—तत्सर्वं तत्सर्वमन्वय। अर्थात् एक होने पर दूसरे का होना। इसी प्रकार साधन के होने पर साध्य का होना। जैसे धुआ (साधन) के होने पर अग्नि साध्य का होना। इस प्रकार जहाँ धुआ होता है वहाँ अग्नि होती है—वह अन्वय व्याप्ति है।

व्यतिरेक व्याप्ति व्यतिरेकेण समन्विता व्याप्ति व्यतिरेक व्याप्ति। अर्थात् व्यतिरेक के साथ समन्वित व्याप्ति व्यतिरेक व्याप्ति कहलाती है। अन्वय से विपरीत भाव व्यतिरेक होता है। यथा तदभाव तदभावो व्यतिरेक। अर्थात् उसके नहीं होने पर उसका नहीं होना। तात्पर्य यह है कि साध्य के अभाव में साधन का नहीं होना। जैसे साध्य (अग्नि) के अभाव में साधन (धुआ) का नहीं होना। जहाँ अग्नि नहीं होती है वहाँ धुआ भी नहीं होता है।

दृष्टान्त

किसी विषय को समझाने के लिए तत्समान धर्मी अथ वस्तु या विषय को प्रस्तुत किया जाना दृष्टांत कहलाता है। इसे उदाहरण भी कहते हैं। अनुमान व प्रसङ्ग में जो पाँच अवयव बतलाए गए हैं उनमें उदाहरण भी एक है। महर्षि चरक ने दृष्टान्त का उल्लेख चवालीस वाद मार्ग के अन्तर्गत किया है। दृष्टान्त के विषय में उनका मतव्य निम्न प्रकार है—

अथ दृष्टान्तो नाम अत्र मलविबुधां बुद्धिसाम्यं यो ज्ञेयं वर्णयति। यथा अग्निरक्षणे ब्रह्मुदकं स्थिरा पुष्पिनी आश्विन्य प्रकाशक इति। यथा आश्विन्य प्रकाशकस्तथा सांख्यवचनं प्रकाशकमिति। —चरक संहिता विमान स्थान ८/३०

अर्थात् जिसे मूर्ख और पण्डित दोनों की बुद्धि समान समान रूप से समझती है और जो वर्णन के योग्य विषय का वर्णन करता है वह दृष्टान्त कहलाता है। जैसे अग्नि

उप्युक्त होती है प्रतीति प्रक होता है, पृथ्वी-सिन्धु होती है, दूर (अन्तर्गत) प्रकाशक होता है । जिस प्रकार सूर्य पदार्थों पर प्रकाशक होता है उसी प्रकार अन्तर्गत प्रकाशक (विषयों का प्रकाशन-स्पष्ट करने वाला) होता है ।

उपयुक्त कथन का अन्तिम यह है कि जहाँ पूर्व और विज्ञानों की बुद्धि में समता होती है अर्थात् जिस विषय को एक सामान्य या सूक्ष्म व्यक्ति जिस रूप या जिस प्रमाण में समझता है उसी प्रकार उसी रूप या प्रमाण में उस विषय को पण्डित की समझता है—वह दृष्टान्त है । ऐसे विषय का कथन या उत्प्रेषण जो मूर्ख और पण्डित दोनों के लिए समान रूप से अवबोध योग्य होता है दृष्टान्त कहलाता है । इसी तथ्य का प्रतिपादन करते हुए तथा विषय को और अधिक स्पष्ट करते हुए आचार्य चक्रपाणि दत्त ने दृष्टान्त का निरूपण निम्न प्रकार से किया है—

लौकिकानां पण्डितानां च योऽर्थाविवादसिद्धिः स दृष्टान्तो भवति स पण्डित-मात्रसिद्धः ।

अर्थात् जो विषय लौकिक याने सामान्यजन और पण्डित दोनों के लिए विवाद से रहित या बिना किसी विवाद के सिद्ध हो वह दृष्टान्त होता है । ऐसा नहीं कि उसे केवल पण्डित ही समझे और साधारण जन की समझ में नहीं आये ।

उपयुक्त का अन्तिम यह है कि किसी गूढ़ या अगम्य विषय को समझाने के लिए किसी ऐसे विषय का कथन या प्रस्तुतिकरण जो लोक प्रसिद्ध सरल और सुबोध हो दृष्टान्त कहलाता है । अनुमान के प्रसंग में साध्य अग्नि की सिद्धि के लिए साधर्म्य रूपेण 'रसोई घर' का और वैधर्म्य रूपेण जलामय का उदाहरण (दृष्टान्त) दिया गया है ।

न्याय दर्शन में भी इसी प्रकार के भाष से समुक्त दृष्टान्त का स्वरूप बतलाया गया है । यथा—

लौकिकपरीक्षकानां यस्मिन्मते बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः । —न्याय दर्शन १/२५

अर्थात् जिस विषय में जन सामान्य और प्रमाण भाँति के द्वारा अर्थ की परीक्षा करने वाले परीक्षक—विद्वज्जन दोनों की बुद्धि की समानता होती है वह दृष्टान्त होता है । याने जिस विषय को साधारण व्यक्ति और विद्वान् दोनों समझ सकें वह दृष्टान्त होता है ।

तर्क का स्वरूप एवं महत्त्व

दर्शन शास्त्र के अनुविन्तर्गत विषयों पर विचार करने वाले प्रत्येक विषयों को सिद्ध करने की एक ऐसी प्रक्रिया को विचार करने पर ज्ञानार्थ बुद्धि प्रकाश को तर्क कहा जाता है । अन्य विषयों की प्रक्रिया तर्क एक ऐसा भाष विवेचन है जो परोक्ष ज्ञान का

साधक है। अन्य दर्शनों की अपेक्षा न्याय दर्शन में तर्क को अधिक महत्त्व दिया गया है। न्याय दर्शन तक को एक कसौटी की भाँति मानता है जिस पर प्रमेय को कसा जा सकता है। तर्क के विषय में विद्वानों में मतभेद नहीं होने से तर्क सम्बन्धी विवेचना में पर्याप्त भिन्नता लक्षित होती है। फिर भी सक्षेप में यह माना सकता है कि तर्क एक प्रकार का ऐसा अनुमान है जो अन्य सबसे भिन्न है क्योंकि यह किसी प्रत्यक्ष ज्ञान पर आधारित नहीं है। यह हमें परोक्ष रूप से ठीक ज्ञान की ओर ले जाता है। आत्सायन के अनुसार यह हमें निश्चयात्मक ज्ञान नहीं करा सकता यद्यपि यह हमें इतना बतला देता है कि एक प्रस्तुत पक्ष का विपरीत असम्भव है। उद्योतकर का तर्क है कि आत्मा के विषय में तर्क हमें ऐसा कहने के योग्य नहीं बनाता कि आत्मा अनादि है अपितु केवल इतना कहने के योग्य बनाता है कि इसे ऐसा होना चाहिये। वस्तुतः तक अपने आप में प्रामाणिक ज्ञान का साधन नहीं है यद्यपि प्रकल्पनाओं के प्रस्तुत करने में यह मूल्यवान् सिद्ध होता है। इसी सन्देह में तर्क का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—

‘प्रमाणग्राहकस्तर्क । — सर्वसिद्धान्तसार सग्रह ६/२५

अर्थात् तर्क प्रमा (ज्ञान) का अनुग्राहक मात्र होता है।

अन्य आचार्य व्याप्ति के ज्ञान को तर्क मानते हैं। उनके अनुसार अविनाभाव अर्थात् साध्य के अभाव में साधन का नहीं होना और साधन के होने पर साध्य का होना इस नियम को सर्वोपसंहार रूप में ग्रहण करना तर्क है। इसे ऊँह भी कहते हैं। यथा—

उपलम्भानुपलम्भनिमित्तं व्याप्तिज्ञानमूह । — परीक्षासूत्र ३/११

अर्थात् उपलम्भ-अनुपलम्भ निमित्तक सर्वोपसंहार करने वाला व्याप्ति ज्ञान ऊँह (तर्क) कहलाता है। यहाँ उपलम्भ और अनुपलम्भ शब्द से साध्य और साधन का वृत्ततर सद्भाव निश्चय और अभाव निश्चय लिया जाता है। वह निश्चय चाहे प्रत्यक्ष से हो या प्रत्यक्षेतर अन्य प्रमाण से। आचार्य अकलक देव ने प्रमाण सग्रह में प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ से होने वाले सम्भावना प्रत्यय को तर्क कहा है। किन्तु प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ शब्द से उन्हें भी उक्त अभिप्राय इष्ट है। यथा—

सम्भवप्रत्ययस्तर्कं प्रत्यक्षानुपलम्भतः । — प्रमाण सग्रह श्लोक १२

मीमांसक तक को एक विचारात्मक व्यापार मानते हैं और उसके लिए वैमिरी सूत्र तथा शबर भाष्य आदि में ‘ऊँह’ शब्द का प्रयोग करते हैं। किन्तु उसे परिगणित प्रमाण सख्या में सम्मिलित नहीं किया है। इससे स्पष्ट है कि उनके मत में तर्क (ऊँह) स्वयं प्रमाण नहीं होकर किसी प्रमाण का मात्र सहायक ही सकता है। जैन दर्शन में अवग्रह के पश्चात् होने वाले संशय का निराकरण करके उसके एक पक्ष की प्रबल सम्भावना कराने वाला शब्द व्यापार ‘इहाँ’ कहा गया है। इस इहाँ में ‘अकार्य’ जैसा पूर्ण

निश्चय तो नहीं है किन्तु निश्चयोन्मुखता अवश्य है। इस ईहा के पर्याय रूप में ऊह और तर्क दोनों शब्दों का प्रयोग तत्त्वार्थशास्त्र में देखा जाता है जो कि करीब-करीब नैयायिकों की विचार परम्परा के समीप है। तत्त्वार्थशिवस भाष्य में 'ईहा' के निम्न पर्याय दिए गए हैं—

ईहा ऊहा तर्क परीक्षा विचारणा इत्यनर्थान्तरम्—तत्त्वार्थ भा १/१५

न्याय दर्शन में तर्क को यद्यपि १६ पदार्थों में परिगणित किया गया है किन्तु उसे प्रमाण नहीं माना गया है। वह तत्त्वज्ञान के लिए उपयोगी है और प्रमाणों का अनुबाहक है। जैसा कि प्रतिपादित किया गया है—

'तर्को न प्रमाणसमूहीतो न प्रमाणान्तरं प्रमाणानामनुबाहकस्तत्तज्ज्ञानं कल्पते।

—न्याय सभा १/१/६

जयन्त भट्ट ने तर्क के विषय में अधिक स्पष्टता से लिखते हुए कहा है—

'एकपक्षानुसङ्गकारणवर्त्म्यत् तस्मिन् सम्भावनाप्रत्यक्षो भवितव्यतावभासः तद्विपर्ययप्रतिष्ठापयित्वा तत्र बाह्यकप्रमाणमनुगृह्य तान् तुल्यं प्रवर्तयन् तत्प्रमाणानुगृह्यताहर्कः।

—न्याय मञ्जरौ पृ ५८६

अर्थात् सामान्य रूप से ज्ञात पदार्थ में उत्पन्न परस्पर विरोधी को पक्षों में एक पक्ष को शिथिल बना कर दूसरे पक्ष की अनुकूल कारणों के बल पर कुछ सम्भावना करना तर्क का कार्य है। यह एक पक्ष की भवितव्यता को सकारण दिखा कर उस पक्ष का निश्चय करने वाले प्रमाण का अनुबाहक होता है।

इस प्रकार तर्क प्रमाण न होते हुए भी तत्त्व ज्ञान कराने वाला प्रमाण का अनुबाहक होता है।

द्वादश अध्याय

आप्तोपदेश प्रमाण निरूपण

आयुर्वेद में महर्षि चरक द्वारा प्रतिपादित चतुर्विध प्रमाणों में आप्तोपदेश प्रमाण भी उतना ही महत्वपूर्ण है जितने महत्वपूर्ण प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण हैं। आप्तोपदेश का महत्व एवं उपादेयता इसी से स्पष्ट है कि चरक ने चतुर्विध प्रमाणों में सर्व प्रथम आप्तोपदेश का ही कथन एवं प्रतिपादन किया है। जिन पदार्थों अथवा विषयों का ज्ञान प्रत्यक्ष एवं अनुमान के द्वारा प्राप्त करना सम्भव नहीं है उनके ज्ञान के लिए आप्तोपदेश प्रमाण ही सर्वाधिक उपयोगी एवं आश्रय योग्य है। अतः यह प्रमाण सभी प्रमाणों में महत्वपूर्ण है।

आयुर्वेद में आप्तोपदेश का प्राथम्य—आयुर्वेद में जहाँ कहीं भी पदार्थों के ज्ञान के लिए पदार्थों की परीक्षा के लिए अथवा रोग विशेष के ज्ञान के लिए प्रमाणों की आवश्यकता प्रतीत हुई वहाँ प्रमाणोल्लेख करते हुए सर्व प्रथम आप्तोपदेश का ही उल्लेख किया गया है। इसका मुख्य कारण यह है कि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण की अपेक्षा आप्तोपदेश अधिक महत्वपूर्ण एवं उपयोगी है। क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान के द्वारा केवल उन तथ्यों का ज्ञान उपार्जित करने का प्रयत्न किया जाता है जिनका उद्घाटन प्रथमतः आप्तोपदेश के द्वारा कर दिया गया है। इसीलिए महर्षि चरक ने प्रमाण गणना क्रम में प्रथमतः आप्तोपदेश का कथन किया है। यह तथ्य निम्न दो उद्धरणों से स्पष्ट है—

१ त्रिविधं ज्ञानं रोगविशेषविज्ञानं भवति तत्तथा-आप्तोपदेशं प्रत्यक्षमनुमानं चेति ।
—चरक संहिता विमान स्थान ४।३

२ द्विविधमेव ज्ञानं सर्वं सच्चासत्त्वं । तस्य चतुर्विधा परीक्षा-आप्तोपदेशं प्रत्यक्षम् अनुमानं युक्तिश्चेति ।
—चरक संहिता विमान स्थान ११।१७

उपयुक्त प्रमाण गणना क्रम में आप्तोपदेश प्रमाण का कथन प्रथम ही करने से आयुर्वेद शास्त्र में उनका प्राथम्य स्वतः ही स्पष्टतः सिद्ध हो जाता है। इसके अतिरिक्त महर्षि चरक ने स्वयं ही आप्तोपदेश के ज्ञान की प्राथमिकता को महत्वपूर्ण निरूपित करते हुए सब प्रथम आप्तोपदेश के ज्ञानार्जन का निर्देश दिया है। यथा—

त्रिविधे त्वस्मिन् ज्ञानसमुदाये पूज्याप्तोपदेशाज्ज्ञानं तत्त आत्मज्ञानमुदात्तमासीत् परी-

कीजयते । किं ह्यनुपदिष्टं पुनर् अत् तत् तत्त्वज्ञानानुमानाभ्यां परीक्षयाम्येति विचारः ।

—चरक संहिता, विमान लक्षण ४५

अर्थात् इन तीन परीक्षाओं में सर्व प्रथम आप्तोपदेश से ही ज्ञान होता है । उसके बाद प्रत्यक्ष और अनुमान से ज्ञान होता है । यदि पहिले किसी वस्तु के उपदेश नहीं किया जाय तो प्रत्यक्ष और अनुमान के द्वारा किसी परीक्षा की जायगी ? इसलिये ज्ञान सम्पन्न (उपदेश प्राप्त) वैद्य के लिए प्रत्यक्ष और अनुमान के दो प्रकार की परीक्षाएँ हैं । अथवा आप्तोपदेश सहित तीन परीक्षाएँ ।

इससे यह स्पष्ट है कि आप्तोपदेश प्रत्यक्ष और अनुमान इन तीनों प्रमाणों में प्रथम आप्तोपदेश ही महत्वपूर्ण है । आयुर्वेद में तो आप्तोपदेश की प्राथमिकता और भी अधिक महत्वपूर्ण एवं उपधीनी है । क्योंकि आयुर्वेद का अध्ययन करने का ह्मक छात्र जब आयुर्वेद जगत् में प्रवेश करता है तो उसे सर्वप्रथम उपदेश के द्वारा ही आयुर्वेद के सिद्धान्तों को समझाया जाता है । तत्पश्चात् आयुर्वेदाध्ययन में रत हो जाने पर गुरु ही उसे सर्व प्रथम रोगों के निदान-लक्षण आदि का उपदेश करते हैं । उसके बाद ही विद्यार्थी प्रत्यक्ष और अनुमान से उन्हें स्वयं जानने का प्रयत्न करता है । प्रथमतः यदि आप्तोपदेश न हो तो जैसे जिसने दूसरो (आप्त) के द्वारा रत्नों की परीक्षा सीखी ही नहीं है, उसके समक विभिन्न रत्न रख दिए जाने पर वह उनमें भिन्नत्व को देखता हुआ भी उन्हें पहचानने की सामर्थ्य नहीं रखता । इसी भाँति जिसने गुरु मुख से निदानादि को नहीं जाना है वह रोगों के कारण लक्षण आदि को देखता हुआ भी रोग आदि का निर्णय नहीं कर सकता । अतः प्रमाणों में आप्तोपदेश सर्व प्रथम एवं सर्वोपरि है ।

आप्तोपदेश का संक्षेप एवं आप्त का स्वरूप

आप्तोपदेश का सामान्य अर्थ होता है आप्त पुरुषों का उपदेश अथवा आप्त-वचन । जो उपदेश हमारे ऋषि महर्षियों ने जन कल्याण की भावना से प्रेरित हो कर प्राणियों के ज्ञान सर्वव्यापक दिए हैं वे उपदेश-वाक्य हमारे पूर्वजों के द्वारा विभिन्न शास्त्रों में लिपिबद्ध करके संकलित किए गए हैं । अतः वेद वाक्य पुराण उपनिषद् स्मृतिग्रन्थ धर्मशास्त्र दर्शनशास्त्र आयुर्वेद शास्त्र आदि में आप्त पुरुष महर्षियों का जो उपदेश उपलब्ध होता है वही आप्तोपदेश कहलाता है । मेधाचि चरक आप्तोपदेश के विषय में लिखते हैं—

“आप्तोपदेशो वाच्यः अप्रत्यक्षकल्पः । आप्तास्तु विचारकस्मृतिविमलमिन्द्रो विचारकः परीक्षार्थोपदेशकः । तेषामेवैव अनुमानोपदेशोपदेशोपदेशः । अप्रत्यक्षं पुनर् प्रतीतिरनुमानोपदेशः ।”

—चरक संहिता, विमान लक्षण ४५

अर्थात् आप्त के वचनों को आप्तोपदेश कहा जाता है। आप्त पुरुष तक से रहित अर्थात् निश्चित ज्ञान वाले स्मरण शक्ति सम्पन्न तथा कार्य और अकार्य के विभाग को जानने वाले होते हैं जो किसी भी प्राणी के प्रति प्रीति और उपताप अर्थात् राग और द्वेष से रहित होते हैं इस प्रकार के व्यक्तियों को आप्त माना जाता है। इसके विपरीत मत्त मतवाले (मत्त आदि पीने से पागल) या मूर्ख वक्ता का वचन चाहे वह दृष्ट हो अथवा अदृष्ट अर्थात् ऐहिक (इस लोक सम्बन्धी) और आधुनिक (परलोक सम्बन्धी) विषयों के वचनों को उन्मत्त (उन्माद रोगों से आक्रान्त-अप्रमाण) माना जाता है।

आप्त पुरुष के विषय में महर्षि चरक ने बड़ी विमर्शता से लिखते हुए आप्त पुरुष का अत्यन्त समीचीन लक्षण प्रतिपादित किया है। यथा—

रजस्तमोभ्यां निम क्तास्तपोज्ञानब्रह्मणे ये ।

येषां शिवालम्बनमल ज्ञानमप्यहृत सदा ॥

आप्ताः शिष्टा विबुद्धा इते तेषां वाक्यमसंशयम् ।

सत्यं वक्ष्यन्ति ते कस्मादसत्यं नीरजस्तम ॥

—चरक संहिता सूत्र स्थान ११/१८ १९

अर्थ—अपनी तपस्या एवं ज्ञान के बल से जो रज और तम इन दोनों दोषों से मुक्त हो गए हैं जिन को सदा भूत भविष्य-वर्तमान इन तीनों कालों का ज्ञान निर्बाध रूप से होता रहता है और जिनकी ज्ञान शक्ति कभी नहीं रुकती ऐसे व्यक्तियों को आप्त शिष्ट और विबुद्ध कहा जाता है। ऐसे आप्त पुरुषों के वचन या उपदेश सदैव रहित (सत्य) होते हैं। वे आप्त पुरुष रज और तम से शून्य होने के कारण सदा सत्य बोलते हैं। रज और तम से शून्य होने के कारण वे असत्य बोलने ही क्यों ?

इस प्रकार आप्त का लक्षण और उनके उपदेशों को सत्य बता कर अप्तोपदेश प्रमाण का स्पष्टीकरण किया गया है। साथ ही आप्त के दूसरे नाम शिष्ट तथा विबुद्ध भी बतलाए गए हैं। अप्तोपदेश से सभी स्मृति शास्त्र धर्मशास्त्र पुराणग्रन्थ एवं वेद वाक्यों का ग्रहण होता है। इनके उपदेशों या रचयिता कभी भी असत्य भाषण नहीं करते थे। क्योंकि उन्हें न किसी से राग था न द्वेष। जब आप्त पुरुषों का सत्य बोलना सिद्ध हो जाता है तब आप्त वचन प्रमाण माना ही जाता है।

आप्त पुरुष के विषय में वात्स्यायन ने निम्न व्याख्या प्रस्तुत की है— (१) आप्तानां साक्षात्कृतवर्मा वषावृष्टमवस्थ चिन्त्यापयिषया प्रयुक्त उपदेशाः तथा 'साक्षात्कारजन्यवस्तुतया' तथा प्रवर्तते इत्यादिः । अर्थात् आप्त पुरुष विषयों का साक्षात्कार करने वाले एवं यथावृष्ट विषयों को वस्तुतया की इच्छा से उपदेश देने वाले होते हैं तथा 'विषयों के साक्षात्कार करने का नाम आप्त है और उस आप्त के द्वारा जो

कर्म करने में प्रवृत्त होता है उसे 'आप्ता' कहते हैं । (१) शिष्टोः—अव्यक्तितत्त्वज्ञान कार्य-कारण विचारहिते निवृत्तानिस्थे प्रवृत्तिविबुधत्वोक्तम् । विबुधत्वम् अमुकस्य ज्ञानार्थं शासन-मर्त्यस्य शिष्टिः तथा प्रवृत्तये ये ते शिष्टाः । अर्थात् अपनी तत्त्वज्ञान, ज्ञान और शक्ति के बल से कार्य-अकार्य हित-अहित निरूपक इतने कमजोर प्रवृत्ति और निवृत्ति के उपवेश के द्वारा जो अर्थों (त्रिषयो) के शासन करने में प्रवृत्त होते हैं, उन्हें शिष्ट कहते हैं । (२) विबुद्धाः—'विशिष्टा वचनमृता बुद्धिस्तथा प्रवर्तनी ये ते विबुद्धाः ।—अर्थात् बुद्धि के द्वारा ग्राह्य वियर्थों का विशेष ज्ञान कर जो कर्म में प्रवृत्त होता है उसे विबुद्ध कहते हैं ।

महर्षि चरक ने उपयुक्त प्रकार से 'आप्ता' की जो विवेचना की है उसे उनके परवर्ती आचार्यों ने और अधिक स्पष्ट किया है । यथा—

अवितर्कं वितर्कं ऊहापोहात्मकं वितर्कं विना सर्वथाविच्छेदेन युक्तज्ञानेन च कालिकानां सर्वेषामेव भावनां तत्त्वान् स्वरूपा विभाग सवसद् स्वरूपं वदन्ति ये ते अवितर्कस्मृतिविभागविद् आप्ताः । प्रीत्युपतापार्थ्या निर्वृताः किञ्चीत्युपतापाः । ये बुद्धं शीलचन्तस्तेस्त्वाप्ताः ।

—महाधर

अर्थात् वितर्क ऊहापोहात्मक होता है जो वितर्क से रहित होकर सदैव अविच्छिन्न ज्ञान से तीनों कालों (वर्तमान-भूत भविष्य) में समस्त ज्ञानों के विभाग के घाने स्वरूपवत् एव असद् स्वरूप को तत्त्व एवं स्मृति से कहते (जानते) हैं वे आप्त होते हैं । जो प्रीति और उपताप (राग-द्वेष) से रहित होते हैं तथा विषय को देखने के लिए शीलवान् होते हैं वे आप्त कहलाते हैं ।

आप्ता हि अवितर्कं यथा तथा स्मृतीनां शास्त्राणां विभाग विध्यर्थ-भावनं वाच-अचन रूप विदन्ति ये ते तत्त्वोक्ताः । न स्त प्रीत्युपतापयो यत्र तद् तथा बुद्धं भूतानि शीलमेवां ते आप्ताः ।

—चरकोपस्कार

अर्थात् आप्त वितर्क से रहित होते हैं तथा स्मृतियों-शास्त्रों के विध्यर्थ-भावनं वाच-अचन रूप विभाग को जैसा है उसी रूप में जानते हैं । विषयों प्रीति और उपताप (राग-द्वेष) नहीं है तथा जगत् के प्राणियों को देखने के लिए जिनका शील है वे आप्त होते हैं ।

अन्य शास्त्रों में भी आप्त-वाक्य प्रमाण माना गया है । अतः यहाँ पर आप्त का जो वर्णन कहा गया है और उसकी जो व्याख्या की गई है वह महर्षि चरक की उपयुक्त व्याख्या से भिन्न नहीं है । यथा

'आप्तस्तु अकार्यवक्ता ।

—तर्कसंग्रह

अर्थात् आप्त बुद्ध अकार्य वक्ता होता है ।

'आप्तोऽप्यवितर्कः ।'

—आचार्य उदय

अर्थात् विभिन्न तत्वों के अन्त को जानने वाले आप्त होते हैं ।

‘ब्रह्माद्यवर्गो निर्दोषश्चाप्तो भवति ।

—ब्रह्मसूत्र

अर्थात् वस्तुओं के यथार्थ (सही) स्वरूप को देखने वाला और निर्दोष (रज तम दोष से रहित) आप्त होता है ।

आप्ति रजस्तमोरूपदोषक्षय तद् युक्ता आप्ति ।

अर्थात् रज और तमो रूप दोष का क्षय होना आप्ति कहलाता है, उस आप्ति से युक्त जो होता है वह आप्त होता है ।

स्वकर्मण्यभिपुङ्क्तो यः रागद्वेषविर्वाजितः ।

निर्वैर पूजित सविभवाप्तो ज्ञेयः स साधुः ॥

अर्थात् जो अपने कर्म में लगे हुए हैं राग और द्वेष से रहित हैं जो वैर (शत्रुता) भाव से रहित हैं और सत्पुरुषों के द्वारा जो सदैव पूजित होते हैं ऐसे पुरुष को आप्त समझना चाहिये ।

आप्तश्रुति आप्तवचनं तु ।

—साध्य कारिका

आप्ता चासी भति आप्तश्रुति वेदतन्मूलकस्मृतीतिहासपुराणाविज्ञानम् ।
यद्वा अथेत या सा भति अक्षयविषयीभूतं शब्दं आप्ता यथार्था भति आप्तश्रुति
आप्तवचनम् ॥ (कृष्णमणि कृत संस्कृत टीका)

अर्थात् आप्त की श्रुति (शाब्द) को आप्त वचन कहते हैं । आप्त और श्रुति मिलकर आप्त श्रुति कहलाती है । वेद तन्मूलक स्मृति इतिहास पुराण आदि में निहित ज्ञान ही आप्त श्रुति होती है । अथवा ओनेत्रिय का विषय भूत शब्द जो सुना जाता है उसे श्रुति कहते हैं । आप्त की जो यथाश्रुति (शब्द) है वह आप्त श्रुति होती है उसे ही आप्त वचन कहते हैं ।

आप्तस्तु यथार्थवक्ता । औ यथावच्छेदकः स तत्राप्तः । इदं च व्यवहारापेक्षया आप्तलक्षणम् । अंगमन्मात्रेण तु आप्तः प्रत्यक्षप्रमितसकलावस्थ सति परमहितोपदेशको निरूप्यते । परमहितं तु निश्चयतः तदुपदेश एव अहम् प्राधान्येन प्रवृत्तः । तस्यैव केवलज्ञानप्रमितसकलावस्थ सति परमहितोपदेशकत्वाभावात्परमः । —जैन दर्शन सार

अर्थात् आप्त यथार्थ विषय का बोलने वाला होता है । जो जिस विषय में अविस्वादनक है वह उस विषय में आप्त है । आप्त का यह लक्षण व्यवहार की अपेक्षा से है । आगमिक भाषा में तो प्रत्यक्ष के द्वारा समस्त यथार्थों का ज्ञान हो जाने पर अर्थात् सबज्ञ हो जाने पर जो परम हित (आत्म कल्याण) का उपदेष्टा होता है वह आप्त कहलाता है । परम हित मोक्ष को कहते हैं और उसके उपदेश में ‘प्रकाशतः अर्हत्

की ही अयुक्ति होती है। उस अर्हन्त के ही कैवल्य-ज्ञान के द्वारा समस्त पद्माओं का प्रत्यक्ष होने पर परम हितोपदेशक होने से आप्तत्व (आप्तपन्था) है।

इस प्रकार दर्शन शास्त्र में विभिन्न आचार्यों के द्वारा आप्तों का जो स्वरूप प्रतिपादित किया गया है वह समान अविश्राम का द्योतक है। ऐसे आप्तों के द्वारा कहे गए वाक्य यथार्थ पर आधारित होने के कारण प्रमाण माने गए हैं। अतः आप्तवाक्य आह्वितोपदेश को प्रमाण माना जाता है।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि आप्त पुरुषों के वचन संशय विपर्यय एवं अयुक्ति पूर्ण तक आदि मिथ्या ज्ञान से रहित होते हैं। वे ससार से विरक्त रहते हैं और ससार से उन्हें कोई मोह नमता राम-रुच आदि माय वा क्रीड-मान-माया लोभ आदि कबाब नहीं होने से वे कभी असत्य वचन नहीं बोलते। उनका उपदेश जन सामान्य के लिए हितकारी होता है। उनके वचन कल्याणकारी एवं सत्य होने के कारण प्रामाणिक अर्थात् प्रमाण स्वरूप माने जाते हैं। आप्तपुरुष अपनी योग साधना तपस्या एवं सात्त्विक विशुद्ध आचरण के द्वारा एक विशेष प्रकार के ज्ञान को प्राप्त करते हैं। वह ज्ञान अपने आपसे परिपूर्ण, दोषों से रहित अव्याहत बाधा रहित एवं आत्मा को आलोकित करने वाला होता है। उस अखण्ड एवं अव्याहत ज्ञान के द्वारा वे ससार में तीनों कास में होने वाली समस्त बातों का ज्ञान अविच्छिन्न रूप से कर लेते हैं। इसी ज्ञान के द्वारा वे संसार के शूढतम रहस्यों का भी पता लगा लेते हैं। उनका यह ज्ञान आध्यात्मिक ज्ञान कहलाता है। ऐसे विलक्षण ज्ञान से युक्त आप्त पुरुषों के वचनों या उपदेशों को जिस रूप में सकलित किया गया है वे वेदवाक्य उपनिषद् पुराण धर्मशास्त्र स्मृति ग्रन्थ संहिता ग्रन्थ कहलाते हैं। जिन ग्रन्थों में आप्त पुरुषों के वचनों की अवस्था उपदेशों की संकलित करके लिपिबद्ध किया गया है उन्हीं ग्रन्थों को आज आप्तोपदेश वा आप्त वाक्य कहा जाता है। आध्यात्मिक समस्याओं के समाधान के लिए प्रमाण के रूप में इन्हीं ग्रन्थों एवं शास्त्रों के वचनों की को उद्धृत किया जाता है। क्योंकि वे ही प्रामाणिक माने जाते हैं।

आगम प्रमाण

अनेक दार्शनिकों ने आप्तोपदेशात्मक होने के कारण आगम को प्रमाण माना है। आप्त पुरुषों के द्वारा जो उपदेश दिया गया है तथा उनके द्वारा अपने ज्ञान की आधार पर संसार के विविध विषयों का प्रतिपादन करते हुए तथ्यों की यथार्थ विवेचना स्वरूप जो कथन किया गया है उसे विभिन्न ग्रन्थों या शास्त्रों में लिखित किया गया है। आप्त पुरुषों के ज्ञान सफलता का निरूपण होने के कारण उस सत्यता को अक्षय्य कहा जाता है और आप्तोपदेश की भाँति इसे भी प्रमाण माना जाता है।

आगम के विषय में विभिन्न आचार्यों शास्त्रकारों ने लम्बतः एक बीसा मत व्यक्त किया है। उनके मत निम्न प्रकार हैं—

“आगमयति बोधयति सूक्ष्मविप्रकृष्टामर्शान्तिवाक्यम् । — चक्रपाणिदत्त
जो सूक्ष्म और विप्रकृष्ट विषयों का ज्ञान कराता है वह आगम कहलाता है।

अनेन आप्तवचन निर्दोष वाक्य लक्ष्यते ।

निर्दोषता वा वक्ष्यापोदयेत्यत्र ॥

— चक्रपाणिदत्त

इससे आप्त-वचन निर्दोष वाक्य प्रतीत होते हैं और वेद की निर्दोषता अपौरुषयत्व के कारण है।

आप्तवचन ब्रह्मादिकमिह वक्ष्यते ।

— गंगाधर

यहाँ आप्त वचन से वेद आदि कहे जाते हैं।

आगमो वा आप्तानां शास्त्रम् वा ।

— ब्रह्म

आप्त पुरुषों का ज्ञान शास्त्र में निबद्ध है वही आगम है।

सिद्ध सिद्ध प्रमाणैस्तु हितं चात्र परमम् वा ।

आगम शास्त्रमाप्तानाम्

॥

— ब्रह्म

जो सिद्ध प्रमाणों से सिद्ध (प्रमाणित) है तथा इहलोक एवं परलोक दोनों में हितकर है ऐसा आप्तों का शास्त्र (जिसमें आप्त पुरुषों के वचन निबद्ध हैं ऐसा शास्त्र) आगम कहलाता है।

‘आप्तवाक्यादि निबद्धनमयज्ञानमागम ।

आप्त के शब्द को सुनकर या हस्त सकेत आदि को देखकर या ग्रंथ की लिपि आदि पढ़ने से जो पदार्थों का ज्ञान होता है वह आगम कहलाता है।

इस प्रकार आगम के उपर्युक्त लक्षणों से स्पष्ट है कि उनमें उल्लिखित या प्रतिपादित बात सत्य होती है। असत्य एवं अनगल प्रत्याप पूरा बातों से वे शून्य या रहित होते हैं। अतः वे मननीय होते हैं। उनमें आप्तजनों के वचन सकलित होने के कारण वे यथायक प्रतिपादन करते हैं। अतः जिस प्रकार आप्तजन पूज्य होते हैं उसी प्रकार उनके वचनों का सकलन करने वाले आगम भी पूज्यनीय एवं श्रद्धास्पद होते हैं। यही कारण है कि कतिपय दर्शनों द्वारा आप्तवत् आगम को भी प्रमाण माना गया है।

शास्त्र का लक्षण

विभिन्न विषयों का अध्ययन जिन सबों के आधार पर किया जाता है वह शास्त्र कहलाता है। अध्ययन के योग्य अनेक विषय होते हैं। उन विषयों का क्रमबद्ध ज्ञान जिन सबों में निबद्ध किया गया है तथा विस्तार पूर्वक उन विषयों का

विभिन्न एवं प्रतिपादनं जिन वचनों में किया गया है, जिन्हें मुख्यतः पञ्चमीय एवं शिष्यों की अध्यात्मत बोध्य समझते हैं उन्हें शास्त्र कहा जाता है। शास्त्रों का अध्ययन करने से आध्यात्मिक विषय में ज्ञान की अभिवृद्धि होती है और उसे उस विषय में विदुष्यता प्राप्त होती है। शास्त्र ज्ञान के भण्डार एवं ज्ञान के अजस्र स्रोत होते हैं। उनका जितना अधिक अध्ययन किया जाय उतनी ही अधिक ज्ञान राशि बचन कर्ता को प्राप्त होती है।

प्राचीन काल में विभिन्न विषयों को अधिकृत कर अनेक शास्त्रों की रचना की गई थी। सुविधा की दृष्टि से उन्हें १८ भागों में विभाजित किया गया था। यथा—१ शिक्षा २ कल्प ३ व्याकरण ४ निरुक्त ५ ज्योतिष ६ छन्द ७ ऋग्वेद ८ यजुर्वेद ९ सामवेद १ अथर्ववेद ११ मीमांसा १२ न्याय १३ धर्मशास्त्र १४ पुराण १५ आयुर्वेद १६ धनुर्वेद १७ गणितवेद और १८ अर्थशास्त्र।

वर्तमान में यद्यपि इनमें से अनेक विषयों की उपेक्षा जा रही है और अनेक विषयों की शिक्षा का विस्तार हुआ है। क्या उन्हें भी शास्त्र की कोटि में लाया जा सका जा सकता है? यह विवाद का विषय हो सकता है। किन्तु यह तो निर्विवाद है कि प्राचीन काल में जिन विषयों को अधिकृत कर अनेक ज्ञान राशि का सचय एवं प्रतिपादन किया गया है वह उपयोगिता की दृष्टि से अत्यन्त महत्व पूर्ण है। जिन शास्त्रों में विभिन्न विषयों के ज्ञान का सचय किया गया है ऐसे शास्त्र की प्रासाधिकता एवं उपयोगिता दर्शने की दृष्टि से उनकी परीक्षा की जानी चाहिये। अतः शास्त्र का स्वरूप बतलावे हुए महर्षि चरक ने शास्त्र का निम्न लक्षण बतलाया है—

‘तत्र यन्मन्येत सुमहद्विशिष्टधीरपुरुषास्तेजितमयबहुलभाष्यजनपूजितं विविक्त विषयबुद्धिहितमपगतपुनरपगतबोधमार्गसुप्रणीतसुप्रभाष्यसकं ग्रहणं स्वाधारसनवपतित-
लक्षणमकष्टज्ञानं पुष्कलाभिधानं कमानुसार्यमर्बतत्पनिश्चयप्रधानं सङ्गताम्यमर्बसङ्कुलप्रक-
रणाभासु प्रबोधक लक्षणवच्छेदाहरणवच्च तदभिप्रपद्यत शास्त्रम्। शास्त्रं तु बह्विधम-
नस इवा विद्यस्तनो विषय प्रकाशयति सर्वम् — चरक संहिता विमान स्थान ८/३

अर्थात् जो शास्त्र सुविस्तृत हो यशस्वी एवं धीर पुरुषों के द्वारा लेखित हो जाने जिसे यशस्वी और धीर पुरुष पढ़ते हों। जो वर्षों की बहुलता से युक्त हो जो व्यपकात्म में ही विषय का सम्पूर्ण ज्ञान कराने वाला हो जो वाचकानों के द्वारा आदर की दृष्टि से देखा जाने वाला हो, हीनों ही प्रकार के शिष्यों (प्रतिभाशाली या कुम्हार बुद्धि, मध्यम या सामान्य बुद्धि तथा हीन या मन्द बुद्धि वाले) के लिए हितकर ही, कुप्रणीत बोध से रहित हो, जो कार्य (विधि) प्रणीत हो तथा जिसमें सम्बन्धिता प्रतीयत एवं ज्ञान का स्वरूप अननुसार किया गया हो, जो सुदृढ़ वाचक, युक्त हो, जो

अविष्ट अस्सील-अनर्गल शब्दों से रहित कष्टकारी (जिनका उच्चारण करने में कष्ट-नाई होती है ऐसे) शब्दों से रहित हो (अर्थात् सुबोध एवं सुवाच्य शब्दों से युक्त हो), जिसमें बहुत कुछ प्रतिपादित किया गया हो क्रमागत अर्थ से युक्त हो अर्थ तत्त्व का निश्चय कराने में जो प्रधान हो (अर्थात् जिसके अध्ययन से अथ (विषय) के तत्त्व का निश्चयात्मक ज्ञान होता हो) जो सङ्गत अर्थ से युक्त हो प्रकरण की सफुलता (गढ़बड़ी या अव्यवस्थितता) नहीं हो जो शीघ्र समझ में आ जाय और जो लक्षण युक्त व उदाहरण युक्त हो—ऐसे शास्त्र का अध्ययन करना चाहिए। इस प्रकार का निमल शास्त्र उसी प्रकार समस्त विषयों का प्रकाशन करता है जिस प्रकार निमल सूर्य अंधकार का नाश कर समस्त पदार्थों को प्रकाशमान करता है।

इस प्रकार यह शास्त्र का लक्षण बतलाया गया है। इस प्रकार का शास्त्र ही प्राज्ञ एवं पठनीय होता है। ऐसा शास्त्र अज्ञान का नाश करता है और बुद्धि को परिभाषित कर उसे ज्ञान सम्पन्न बनाता है।

एतिहा प्रमाण

पौराणिक लोग स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में इसके अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। उनके मतानुसार यह प्रमाण किसी अन्य प्रमाण में समाविष्ट नहीं किया जा सकता। किन्तु प्रायः सभी दशनकारों ने एतिहा प्रमाण को स्वतन्त्र रूप से न मानकर आप्तोपदेश में ही इसका समावेश का कर लिया है। क्योंकि आप्तोपदेश के द्वारा जिस विषय का ज्ञान होता है उसी का प्रतिपादन एतिहा प्रमाण द्वारा किया जाता है। एतिहा शब्द का शाब्दिक अर्थ भी आप्तोपदेश से मिलता हुआ है। एतिहा शब्द का विश्लेषण करने पर इसमें तीन शब्दों का सामूहिक रूप दृष्टिगोचर होता है। इसी प्रकार आप्तोपदेश शब्द का विश्लेषण करने पर उसमें दो शब्दों का सामूहिक रूप परिगणित होता है। जैसे एतिहा शब्द की निष्पत्ति के लिए इति+इ+ऊन् अर्थात् ऐसा निश्चय पूर्वक कहा गया है।

इसी प्रकार आप्तोपदेश में आप्त+उपदेश अर्थात् आप्त पुरुषों के जनकल्याणकारी सत्य वचन। इस प्रकार एतिहा और आप्तोपदेश समानार्थवाची शब्द हैं। पौराणिक लोगों के अनुसार एतिहा के अन्तर्गत दो प्रकार के वचन होते हैं—

१—एक तो वे वचन जो प्राचीन ऋषि महर्षियों ने स्वानुभूत सत्य ज्ञान के आधार जन सामान्य को उपदेश रूप में प्रदान किए। महर्षियों के दिव्यामृत स्वरूप उस उपदेशात्मक ज्ञान को लिपिबद्ध कर लेने के कारण यह ज्ञान आज हमारे समक्ष शास्त्र या ग्रंथों के रूप में विद्यमान है। लिखित रूप में होने के कारण इसे प्रामाण्य माना जाता है। कुछ दर्शन एतिहा को इसी आधार पर आप्तवचन या आप्तोपदेश

रहते हैं। क्योंकि केवल उन्हीं महापुरुषों या सत् पुरुषों के आशयों को प्रमाण माना जा सकता है जो विभिन्न विकार (जीव-आत्म-माया-लोक आदि सत्त्व) एवं राग-द्वेष आदि भावों से रहित होकर जन कल्याण की भावना से प्रेरित होकर उपदेश देते हैं। इस दृष्टि से आत्मोपदेस और एतिहा में कोई अन्तर नहीं है।

२—एतिह्य प्रमाण के अन्तर्गत दूसरे प्रकार के वे बचन आते हैं जो बंश परम्परा वंशानुक्रम अथवा रुढ़ि परम्परा से चले आ रहे हैं। इस प्रकार एतिह्य स्वयं एक परम्परा है। हमारी बहुत सी धारणाएँ आज अतीत कालीन परम्परा एक अन्ध विश्वासों पर आधारित हैं। पौराणिक लोग परम्परा पर आधारित एतिह्य को ज्ञान का कारण मानते हुए उसे प्रमाण मानते हैं। किन्तु इन परम्पराओं अन्ध विश्वासों रुढ़िगत धारणाओं एवं अप्रामाणिक बचनों पर आधारित इस प्रकार के एतिह्य को प्रमाण नहीं माना जा सकता। क्योंकि ऐसे बचनों की प्रामाणिकता तद्विषय होने के कारण वे रुढ़ि परम्परागत बचन आद्य नहीं होते हैं।

वस्तुतः एतिहास के अन्तर्गत वंश परम्परा वंशानुकम वहि परम्परा वंशवा भ्रान्तिपूर्ण धारणाओं पर आधारित एष अतीत काल से चली आ रही बातों का सम्रा देश नहीं करना चाहिए। क्योंकि उनकी सत्यता एवं प्रामाणिकता सिद्ध होने के कारण वे बचन मिथ्या भी हो सकते हैं। अतः एतिहास प्रमाण के द्वारा आप्त पुरुषों के वचनों का ग्रहण करना ही अधिक समीचीन है। आयुर्वेद में एतिहास से आपत्तोपदेश वेद आदि का ग्रहण किया गया है। जैसा कि महर्षि चरक ने कहा है—

'इतिहाय' नामाप्रोपदेशो देवादि । —वरक संहिता, विमानस्थान ८/३४

तैय्यासिकों के मतानुसार एतिह्य को स्वतन्त्र प्रमाण मानना उचित नहीं है। क्योंकि इसमें रुढ़ि परम्परा एवं भ्रान्ति पूर्ण धारणा पर आधारित शब्दों का समावेश रहता है। अतः एतिह्य एक प्रकार का शब्द है और इस प्रकार का शब्द प्रमाण नहीं है। इस दृष्टि से एतिह्य भी प्रमाण नहीं है।

निष्कर्ष

निष्पत्त शब्द का प्रयोग वैदिक काल से ही जना जा रहा है। वर्तमान में अक्षयि निष्पत्त शब्द समीक्षियों के पर्याय एवं कुछ अन्य मतलबों वाले भाष्य के अर्थ में प्रयुक्त हो गया है, किन्तु वैदिक काल में वीर अथवा वीर भी वेद मन्त्रों में जिन शब्दों का प्रयोग हुआ है उन शब्दों के लिए प्रयुक्त किये जाने वाले तथ्य काफी अन्य कारणों से अक्षयि निष्पत्त शब्द में किया गया है वह निष्पत्त कहलाता है। निष्पत्त शब्द अक्षयि निष्पत्त में निष्पत्त शब्द के अर्थ को अक्षयि निष्पत्त है।

प्रकार प्राचीन काल में वैदिक शब्दों के पर्यायवाची शब्दों को संवृष्टित करने वाले उन शब्दों की विषय व्याख्या प्रस्तुत करने वाले एव उन शब्दों के विविध अर्थों का प्रतिपादन करने वाले शास्त्र को निघण्टु सज्ञा से व्यवहृत किया जाता था। इसके अतिरिक्त चूंकि वेद मन्त्रों में प्रयुक्त शब्द दुर्लभ होते हैं अतः उन शब्दों का अर्थज्ञान कराने की दृष्टि से महर्षि यास्क के द्वारा मन्त्रों की व्याख्या समझाने के लिए निघण्टु की रचना की गई। उस निघण्टु में निघण्टु शब्द की व्याख्या निम्न प्रकार से की गई है—

ॐ समाम्नाय समाम्नात । स व्याख्यातव्य । तन्निर्णयं समाम्नाय निघण्टव इत्याचक्षते । निघण्टवः कस्मात् ? निगमा इमे भवन्ति । छन्दोम्य समाम्नात तास्ते निगमन्त एव सन्तो निगमन्नात निघण्टव उच्यन्ते इत्यौपमन्यव ।

अर्थात् वैदिक शब्दों के समुदाय को समाम्नाय याने समाम्नात कहते हैं। जिनका सम्यक्तया अर्थात् पूर्वक ज्ञानाजन किया जाता है उस समाम्नाय की व्याख्या की जानी चाहिये। इसी समाम्नाय को निघण्टु कहते हैं। इन्हे निघण्टु क्यों कहते हैं? क्योंकि वे निगम होते हैं अर्थात् निश्चय पूर्वक शब्दों के गूढ़ अर्थों का ज्ञान कराने वाले होते हैं। वे छन्दों से ग्रहण किये गए शब्द समुदाय निश्चय पूर्वक अर्थावबोध कराने वाले होने से निगन्तु हैं और निगमन याने निष्कर्षात्मक अर्थ का ज्ञान कराने से निघण्टु कहलाते हैं ऐसा औपमन्यव कहते हैं।

महर्षि यास्ककृत निघण्टु शब्द की उपयुक्त व्याख्या अत्यन्त समीचीन मानी जाती है। तदनुसार निघण्टु में वैदिक शब्दों का उनके पर्याय व्याख्या एवं अर्थ सहित संकलन कर उनका विवेचन किया जाता था। निघण्टु शब्द की उपयुक्त व्याख्या को निम्न प्रकार से और अधिक स्पष्ट किया गया है—

अत इत्येवमथ निगमयितृत्वान्निगमन्त एते सम्पन्ना सन्तोऽपि परोक्षवृत्तिना शब्देन गकार स्थाने अकार मत्वा तकार स्थाने टकार कृत्वा अर्थ व्यापत्वाहितज्ञानम् ।

अर्थात् इस प्रकार से अर्थ का ज्ञान कराने वाला होने से वे निगन्तु सम्पन्न होते हुए भी परोक्ष वृत्ति वाले शब्द से गकार के स्थान पर अकार को मानकर और तकार के स्थान पर टकार को करके (निगन्तु-निघण्टु) शब्द का निर्माण होता है।

इसी प्रकार एक अन्य व्याख्या के अनुसार निघण्टु गूढ़ार्थ का बोध कराने वाले होते हैं। यथा—

“तन्निर्णयं समाम्नाय निघण्टव इत्याचक्षते । निघण्टवेनाधिके वा मुद्रार्थे एव यदि ज्ञाता सन्तो मन्त्रार्थान् गमयन्ति ज्ञापयन्ति ततो निगम सज्ञा निघण्टव एव इमे भवन्ति ।”

अर्थात् इस समान्याय (वैदिक शब्दों के समुदाय) को निष्पत्ति कहा जाता है। इसके द्वारा निश्चय पूर्वक अत्यधिक पूर्वाग्रह का भी परिज्ञान होता है अतः जो मंत्रों के शब्दों को बतलाते हैं वे निगम सत्ता वाले निष्पत्ति ही होते हैं।

इस प्रकार वैदिक साहित्य (वेदों) में उल्लिखित मंत्रों के अर्थ को स्पष्ट करने वाले साहित्य या ग्रन्थ को निष्पत्ति सत्ता से व्यवहृत किया गया है। इससे स्पष्ट है कि निष्पत्ति एक प्रकार के शब्द कोष है जो शब्दों के अर्थ की विवेचना करते हैं और पर्यायों के द्वारा वस्तु के स्वरूप का ज्ञान कराते हैं। इन्हीं की विस्तृत व्याख्या निम्न है जो छह वेदाङ्गों में अन्यतम है।

उपर्युक्त प्रकार से पर्यायों के माध्यम से द्रव्यों के सम्बन्ध में अपेक्षित जानकारी देने की परम्परा आगे भी चलती रही। शनैः शनैः निष्पत्ति शब्द आष्विर्धन सम्प्रदाय के औषधियों के गुण धर्म सम्बन्धी विवरण को बतलाने वाला माना जाने लगा और इस (द्रव्य गुण) शास्त्र का नाम निष्पत्ति पड़ गया तथा कालान्तर में इसी अर्थ में रुढ़ हो गया। अतः परवर्ती आचार्यों ने औषधियों के पर्याय एवं गुण धर्म की विवेचना करने वाले जिन ग्रन्थों की रचना की उनका नामकरण करते समय निष्पत्ति शब्द की ओर दिया। जैसे राजनिष्पत्ति धन्वन्तरि निष्पत्ति, मदनपाल निष्पत्ति आदि। इस प्रकार वर्तमान में आयुर्वेद में निष्पत्ति शब्द से औषधि गुण धर्म का विवेचन करने वाला शास्त्र जिसे आज कल द्रव्यगुण विज्ञान कहा जाता है का बोध होता है।

शब्द प्रमाण

कुछ दार्शनिक विद्वान् आप्तोपदेश अथवा एतिस्य के स्थान पर शब्द को प्रमाण मानते हैं। शास्त्र-पुराण आदि के यथार्थ वचनों का समावेश न तो प्रत्यक्ष में किया जा सकता है न अनुमान में और न ही किसी अन्य प्रमाण में। अतः शब्द एक पुनर् प्रमाण है और स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में इसका अस्तित्व है। इस दृष्टि के आधार पर न्याय दर्शन में शब्द को स्वतन्त्र प्रमाण स्वीकार किया गया है। किन्तु सभी प्रकार के शब्द यथार्थ ज्ञान कराने में कारण नहीं होते। अतः सभी प्रकार के शब्दों को प्रमाण नहीं माना जा सकता। न्याय सूत्र के अनुसार वे शब्द ही प्राज्ञ एवं प्रमाण हैं जो जीव पुरुषों के वाक्य या आप्तोपदेश रूप में होते हैं। यथा 'आप्तोपदेशः शब्दः' न्याय सूत्र। इस दृष्टि से अन्य आचार्यों के द्वारा स्वीकृत आप्तोपदेश प्रमाण एवं न्याय दर्शनोक्त शब्द प्रमाण में कोई वैज्ञानिक अन्तर नहीं है। न्याय शास्त्र के अनुसार सत्य वचन का प्रति-पादन करने वाले आर्थ पुरुषों ने अपने वचनों के आधार पर जो यथार्थ ज्ञान उपलब्ध किया उसे उन्होंने ज्ञान सामान्य के कल्याण के लिए उपदेश रूप में प्रसारित किया।

अतः ज्ञेयों के वक्ष्य या शब्द प्रमाणान्तगत समाविष्ट हैं। क्योंकि 'आप्तस्तु शब्द यथार्थ-वक्ता' अर्थात् यथार्थ बोलने वाला ही आप्त होता है और जैसी का वचन प्रामाणिक होता है। इसका विशेष विवेचन आप्तोपदेश के प्रकरण में ऊपर किया जा चका है।

शब्द के भेद—शब्द सामान्यतः तीन प्रकार के होते हैं। यथा-लौकिक शब्द वैदिक शब्द और साधारण शब्द। इनमें लौकिक शब्द वे होते हैं जो लौकिक पुरुषों के द्वारा उच्चारित किए जाते हैं। यथार्थ वक्ता पुरुषों के वचन ही लौकिक शब्द कह जाते हैं। अतः आप्त पुरुष महापुरुषों एवं सत् पुरुष के वाक्य ही लौकिक शब्द में समा-विष्ट हैं। दूसरे प्रकार के वैदिक शब्द वे होते हैं जिनका उल्लेख केवल वेदों में किया गया है। अतः वेद वाक्य ही वैदिक शब्द कहलाते हैं। तीसरे प्रकार के शब्द वे होते हैं जो साधारण व्यक्तियों के द्वारा अपने दैनिक व्यवहार में प्रयोग किए जाते हैं। जन सामान्य इन शब्दों का व्यवहार करने का अधिकारी है। इन तीन प्रकार के शब्दों में न्याय दशन प्रारम्भिक दो शब्दों को ही प्रमाण मानता है। आप्त वाक्य एवं वेद वाक्य इन दोनों प्रकार के शब्दों में यथार्थ प्रतिपादन होने से ये प्रमाण हैं।

शब्द को प्रमाण मानने वाले दशनों में यद्यपि न्याय दर्शन प्रमुख है। इसके अतिरिक्त सांख्य दशन योग दशन मीमांसा दशन एवं वेदांत दशन इन सभी ने इसका समर्थन किया है किन्तु वे इस विषय में न्याय दर्शन से कुछ मत भिन्नता रखते हैं। अर्थात् उपर्युक्त चार दर्शन केवल वैदिक शब्द को ही प्रमाण मानते हैं। क्योंकि उनके मतानुसार वेद अनादि और अवीरूप्य हैं। उनकी रचना किसी पुरुष विशेष के द्वारा नहीं की गई अपितु वे ईश्वरकृत एवं स्वयं प्रकाशित ज्ञान रूप हैं।

तत्क सग्रह के अनुसार शब्द

आप्तवाक्य शब्द। आप्तस्तु यथावक्ता। वाक्य पदसमूह यथा नामानयेति।

शब्द पदम्। अस्मात् पदावयवयोर्बोद्धव्य इतीश्वर संकेत शक्तिः। —तर्क सग्रह

अर्थात् आप्त पुरुषों के द्वारा कहे गए वाक्य को शब्द कहते हैं। यथार्थ बोलने वाले को आप्त कहते हैं। पदों का समूह वाक्य होता है। पद शक्ति से सम्पन्न या समर्थ होते हैं। इस पद से यह अर्थ समझना चाहिए—यह शक्ति होती है जो ईश्वर के संकेत (इच्छा) पर निर्भर है। अथवा ईश्वर संकेत रूप जो शक्ति होती है वही पद के अर्थ का बोध (ज्ञान) कराती है।

यथार्थ चक्रपाणि दत्त आप्तोपदेश के रूप में अनेक शब्दों को दो प्रकार का मानते हैं। यथा—आप्तोपदेशः सम्बन्धु द्विविधः—परमाप्तस्यार्थवचनं तत्त्वज्ञान-लौकिकस्यार्थवचनं येति। परमाप्तस्यार्थवचनं तत्त्वज्ञान-लौकिकस्यार्थवचनं तत्त्वज्ञान-वेदकथं तत्त्वज्ञान-विहितं ज्ञेयः।

अर्थात् आप्तोपदेश शब्द दो प्रकार का होता है—परमाप्त शब्द आदि के द्वारा प्रणीत और लौकिक आप्त के द्वारा प्रणीत। ऐतिह्य शब्द से परम आप्त के द्वारा प्रणीत समझना चाहिए और लौकिक आप्त के द्वारा प्रणीत को शब्द के एक वैयर्थ्य रूप सत्य का प्रकार समझना चाहिए।

१ परमाप्तशब्दादि प्रणीत—ब्रह्मा आदि परम आप्त होते हैं। वे बलीकृत होते हैं। उनके द्वारा कहे गए वाक्य सत्य रूप होते हैं। अतः उनके द्वारा प्रणीत या उनके वाक्य जिसमें संकलित हैं ऐसे वेद आदि।

२ लौकिकाप्त प्रणीत—लौकिक आप्त वे होते हैं जो महर्षि चरकोक्त रणस्तोत्राभ्यां निमुक्ता इत्यादि के द्वारा प्रतिपादित हैं। इनमें ऋषि आदि आते हैं। चरक संहिता सुश्रुत संहिता आदि लौकिकाप्त के द्वारा प्रणीत समझना चाहिए।

इस प्रकार आप्तोपदेश दो प्रकार का प्रतिपादित किया गया है।

चरकोक्त शब्द का लक्षण एवं भेद

महर्षि चरक ने शब्द का लक्षण एवं भेद निम्न प्रकार से बताया है—

‘शब्दो नाम वणसमाम्नाय स चतुर्विधः—दृष्टावदवाद्दृष्टार्थश्च सत्यप्रधानोऽ-
श्चेति। तत्र दृष्टार्थः—त्रिभिर्हेतुभिर्बोधा प्रकुप्यन्ति बद्धमित्यकवैयर्थ्यं प्रशाम्यन्ति
श्रोत्रादिसदभावो शब्दाविग्रहप्रमिति अवष्टार्य पुन अस्ति प्रेत्यभावोऽस्ति नोस इति-
सत्यो नाम वयावमतः—सन्त्यायुषदोषवैशा सन्त्यपायाः सान्ध्यानां सन्त्यारम्भकालादीति
सत्यविषययान्त्वानुत्। —चरक संहिता विमान स्थान ८/४२

अर्थात् वण के समाम्नाय को शब्द कहते हैं। (चक्रपाणि के अनुसार वर्ण का मेलक वण समाम्नाय कहलाता है। तदनुसार जो वर्ण का मेलक होता है वह शब्द कहलाता है।) वह शब्द चार प्रकार का होता है—१ दृष्टार्थ २ अदृष्टार्थ ३ सत्य ४ वानुत् (झूठ)।

दृष्टार्थ—जैसे तीन हेतुओं (असात्म्येन्द्रियार्थं सयोग प्रज्ञापरिग्रह और परिणाम) के दोषों का प्रकोप होता है। प्रकुपित हुए वे दोष छह संपत्तियों (बुद्धि लक्ष्म स्नेहन स्थापन स्वेदन स्रग्भन) से शान्त होते हैं। श्रोत्र आदि इन्द्रियों के होने पर ही शब्द आदि विषयों का ग्रहण (या ज्ञान) होता है। इन वाक्यों से शब्दों के धाम्नाय से जो विषय प्रतीत हुए हैं उनका ज्ञान या अनुभव प्रतीत किया जाता है। अतः इसे दृष्टार्थ कहते हैं।

अदृष्टार्थ—प्रमत्त है, नीच है, इन वाक्यों का शब्द अर्थ (दृष्ट) नहीं है, अतः यह अदृष्टार्थ होता है।

वाक्य—जो यथार्थ भूत होता है वह सत्य कहलाता है। जैसे आहुर्बेद के उप-
वेश हैं साध्य रोगों की सिद्धि के उपरय हैं कर्मों के फल हैं इत्यादि वाक्य यथार्थ का
प्रतिपादन करने से सत्य रूप हैं।

अनृत—सत्य से विपरीत अनृत (झूठ) कहलाता है।

शब्दाथ बोधक वृत्तिर्था

हमारे द्वारा जो शब्द उच्चारित किए जाते हैं उसका अथ बोध जिसके द्वारा
होता है वह शब्दाथ बोधक वृत्ति कहलाती है। प्रसंगानुसार कहीं कहीं शब्द के उसी
अर्थ का बोध होता है जो यथार्थ है और कहीं उससे भिन्न अथ का बोध होता है—
यह शब्दार्थ वृत्ति पर निर्भर है। शास्त्र में शब्दाथ को अभिव्यक्त करने वाली वृत्तिर्था
चार बतलाई गई हैं। यथा—अभिधा लक्षणा व्यञ्जना और तात्पर्याख्या। इन चारों
वृत्तियों को निम्न प्रकार से समझा जा सकता है—

१ **अभिधा**—अभि पूर्वक घा घातु से अभिधा शब्द निष्पन्न होता है इसकी
निहित के अनुसार अभिधीयते यथा सा अभिधा। अर्थात् जिसका द्वारा सीधे रूप में
कहा जाय वह अभिधा होती है। इसका भावाथ यह है कि पद में निहित अर्थ को
सीधा प्रकट करने वाली वृत्ति अभिधा कहलाती है। जैसे ययाम विद्यालय में पढ़ता है।
इस वाक्य से जो सीधा सादा अर्थ ध्वनित होता है वह अभिधा मूलक है। इस वाक्य
से प्रकट होने वाले अर्थ में लोड-मरोड की गुंजाइश नहीं है। किसी भी शब्द या वाक्य
से प्रकट होने वाला मुख्यार्थ जिस शक्ति से ध्वनित होता है वह अभिधा कहलाती
है। काव्य प्रकाश में अभिधा का लक्षण करते हुए बतलाया गया है—

स मुख्योऽव्यस्तत्र मुख्यो व्यापारोऽन्याभिधीष्यते । —काव्य प्रकाश २।५

अर्थात् किसी भी पद (शब्द या वाक्य) का मुख्य अथ जो उसके मुख्य व्यापार
(गुण जाति द्रव्य या किसी क्रिया वाचक हो) को ध्वनित करता है अभिधा कहलाता
है। अभिप्राय यह है कि जिस शक्ति के द्वारा पद (शब्द या वाक्य) का मुख्य अर्थ
व्यक्त होता है उसे अभिधा कहते हैं। इसे ही वाच्यार्थ भी कहा जाता है।

अभिधा से जिन शब्दों का अर्थ ध्वनित या व्यक्त होता है वे सार्थक शब्द होते
हैं जो निम्न तीन प्रकार के होते हैं। यथा—रूढ शैलिक और शैलरूढ। जिस शब्द की
प्रकृति व्युत्पत्ति के अधीन नहीं रहती है अथवा जो शब्द व्याकरण सम्मत घातु प्रत्यय
आदि अवयव पर निर्भर नहीं रहता है वह रूढ कहलाता है। जैसे चयमा। यह रूढ़ सार्थक
शब्द है किन्तु यदि इसके तीनों अक्षरों-च' म' और 'मा को इस प्रकार अक्षर-अक्षर

विद्या जिस से हम पुण्य-पुण्य अक्षरों का कोई अर्थ नहीं निकलता है। अब कुछ शब्द विचारित हो जाते पर अर्थ हीन हो जाता है। जो शब्द तो वा वाक्यिक शब्दों के बोध से बनता है और अनेक शब्द (यव) अपना अर्थ कायम रखता है तथा जिस शब्द की प्रकृति व्युत्पत्ति के अनुसार होती है वह यौगिक कहलाता है। ऐसे शब्दों के शब्द प्रयोग मूल अर्थ नहीं छोड़ते हैं। जैसे विद्यालय देवालय राजकुमार आदि। इनमें विद्या + आलय = विद्या का स्थान देव + आलय = देव का स्थान राज + कुमार = राजा का पुत्र-अस प्रकार इन शब्दों में दोनों पद सार्थक होते हैं। तीसरे प्रकार के यौग शब्द वे होते हैं जो अपना अर्थ कुछ तो अवयवों पर और कुछ समुदाय पर निर्भर करते हैं। इस प्रकार के यौग शब्द अपना सामान्य अर्थ छोड़कर विशेष अर्थ ग्रहण कर लेते हैं। जैसे 'तोयद'। इसमें तोय और द ये दो शब्द होते हैं। तोय याने जल और द याने देने वाला अर्थात् मेघ। ये दोनों शब्द अपने मूल अर्थ 'जल' और 'देने' वाला छोड़कर एक विशेष अर्थ 'मेघ' के वाचक हैं। इसी प्रकार जाशाक (जरगोश है अर्थात् जिसमें) अर्थात् चन्द्रमा। सहस्र रश्मि—सूर्य (हजारों किरणों वाला)।

२ लक्षणा—जिस शब्द का जो मुख्य अर्थ होता है उस मुख्यार्थ का बोध न होकर उससे सम्बद्ध अन्य अर्थ का बोध कराने वाली वृत्ति लक्षणा कहलाती है। लक्षणा के विषय ने कहा गया है—

मुख्यार्थबाधे तद्योने कङ्कितोऽयं प्रयोजनात् ।

अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत् सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥

—कण्व प्रकाश २।६

अर्थात् मुख्य अर्थ के बाधित होने पर कङ्कित अथवा प्रयोजन के कारण जिस क्रिया के द्वारा मुख्य अर्थ से सम्बन्ध रखने वाला अन्य अर्थ सूचित हो वह लक्षणा कहलाती है।

कई बार ऐसा होता है कि जब कोई शब्द या वाक्य कहा जाता है तो उसका वास्तविक अर्थ ग्रहण न करके अन्य अर्थ का ग्रहण होता है। जैसे 'गंगा में कुटी'। इसका मुख्य अर्थ है 'गंगा में कुटी'। किन्तु यहाँ मुख्य अर्थ बाधित होकर गंगा के समीपवर्ती तट का बोध होता है अर्थात् गंगा तट पर स्थित कुटी। इसी प्रकार एक मालिक ने अपने नौकर को आज्ञा दी—जा छोड़े को पानी दिखा ला। यहाँ इसका मुख्यार्थ छोड़े को पानी दिखाना है, किन्तु यह अर्थ ग्रहण न होकर छोड़े को पानी पिलाना है। इस प्रकार जो अन्य अर्थ ग्रहण किया गया वही लक्षणा वृत्ति है।

३ व्यञ्जना—वाक्य की जिस वृत्ति से व्यञ्जना ध्वनित होता है वह व्यञ्जना कहलाती है। यह वृत्ति शब्द या वाक्य के मुख्यार्थ एवं लक्ष्यार्थ को सिरोहित करती हुए व्यञ्जक रूपरसक अर्थ ही अर्थ को प्रकट करती है। जैसे किसी व्यक्ति को किसी कार्य में सफलता प्राप्त होने पर कहने लगे कि यह कार्य ठीक नहीं था इसलिए मैं

तो यह कार्य करना ही नहीं चाहता था। तब दूसरे ने उत्तर दिया—हाँ 'अंगूर खट्टे हैं'। यहाँ अंगूर खट्टे हैं का व्यवाय ही यही निकलता है कि उस कार्य में सफलता नहीं मिलने के कारण उस कार्य को ठीक नहीं बतलाया। जिस प्रकार लौमकी को अंगूर नहीं मिला पाने के कारण उसने कहा था—अंगूर खट्टे हैं। इसी प्रकार यदि किसी व्यक्ति को कहा जाय कि तू तो गधा है तो निश्चय ही यहाँ गधा का मुख्यार्थ ग्रहण न कर व्यवाय ग्रहण किया जायगा।

व्यंजना दो प्रकार की होती है—शब्दी और आर्थी। जहाँ व्यञ्जना किसी शब्द विशेष के प्रयोग पर निर्भर करती है वहाँ शब्दी व्यंजना होती है और अर्थ विशेष पर निर्भर करने वाली व्यञ्जना आर्थी व्यञ्जना कहलाती है।

तात्पर्याख्या वृत्ति—कुछ शब्द अनेक अर्थ वाले होते हैं। अनेकाय वाची ऐसे शब्दों का प्रयोग किए जाने पर उसका अभिप्राय न तो अभिधावृत्ति से न लक्षणा वृत्ति से और न व्यञ्जना वृत्ति से ग्रहण कर जिस वृत्ति से ग्रहण किया जाता है वह तात्पर्याख्या वृत्ति कहलाती है। जैसे आयुबद्ध में एक सञ्चान शब्द है जो षष्ठ्य कल्पना प्रकरण में एक कल्पना विशेष है (आसव या अरिष्ट निर्माण में सञ्चान किया होती है) और शल्यतन्त्र के प्रकरण में भग्न अस्थि का सञ्चान किया जाता है। यहाँ औषधि (आसव अरिष्ट) निर्माण में भी सञ्चान शब्द का प्रयोग किया गया है और भग्न अस्थि को जोड़ने में भी सञ्चान शब्द का प्रयोग किया गया है। दोनों प्रकरण में सञ्चान शब्द भिन्नाय का द्योतक है। अतः प्रकरण के अनुसार अर्थ ग्रहण करना तात्पर्याख्या वृत्ति के द्वारा होता है। इसी प्रकार 'सैन्धव' शब्द नमक और घोड़ा अर्थ वाची है तथा जीवन शब्द मानुष जीवन एवं जल के अर्थ का बोधक है। किंतु शब्द का प्रसंगानुसृत अर्थ ग्रहण करना तात्पर्याख्या वृत्ति के अधीन है।

वाक्य स्वरूप एवं वाक्याथ ज्ञान में हेतु

सामान्य व्यवहार में अथवा शास्त्र निर्माण में जिन वाक्यों का प्रयोग किया जाता है वे वाक्य विभिन्न शब्दों पदों के योग से बनते हैं। उन शब्दों या पदों का निर्माण वर्ण या अक्षर समूह से होता है। तर्क संग्रह में भी पदों के समूह को वाक्य कहा गया है। यथा— वाक्य पदसमूह यथा गाम्नावयेति। यहाँ यह ज्ञातव्य है कि श्लेषिक पद समूह या शब्द समूह वाक्य नहीं होता है। वाक्य होने के लिए यह आवश्यक है कि उसमें पदों या शब्दों का विन्यास व्यवस्थित रूप से हो जिसके परिणामस्वरूप उसका कुछ अर्थ निकलता हो। अतः सार्थक शब्दों से निष्पन्न सार्थक वाक्य ही वाक्य की श्रेणी में आते हैं। निरर्थक पद समूह को वाक्य नहीं माना जाता है। उन वाक्यों

के अर्थ ज्ञान के लिए इन बातों का होना आवश्यक है—आकाशा योग्यता और सन्निधि ।

आकाशा— पदस्य पदान्तर व्यतिरेक प्रयुक्तान्वयानुभावकत्वमाकाशा ।—
सर्व सग्रह । अर्थात् एक पद का अन्य पद के बिना प्रयुक्त किए जाने पर अन्य का अनुभावकत्व होना आकाशा होती है । जब किसी वाक्य का प्रयोग किया जाता है तो उसमें एकाधिक पद होते हैं और एक पद अन्य पदों के सहारे ही पूरा अर्थ प्रकट करने में समर्थ होता है । अतः वाक्याव के बोध के लिए एक पद की अन्य पदों की सहायता सेना आवश्यक होता है । इस प्रकार की आवश्यकता या अपेक्षा ही 'आकाशा' कहा जाती है । जैसे—आयुर्वेद एक जीवन विज्ञान है । इस वाक्य में यदि 'आयुर्वेद' इस एक पद या जीवन या विज्ञान' या हैं' इस एक-एक पद को लिया जाय तो अभीष्ट अर्थ प्रकट नहीं होगा । अतः अभीष्ट अर्थ ज्ञान के लिए अन्य पदों की भी अपेक्षा रहती है—यही आकाशा है ।

योग्यता—अर्थावाचो योग्यता (तक सग्रह) अर्थ में वाचा का अभाव होने योग्यता है । वाक्य की साधकता के लिए यह आवश्यक है कि उसमें विद्यमान सभी पद साथ मिलकर अर्थ विशेष को उत्पन्न करें । याने वाक्य में ऐसे पद नहीं होने चाहिए जो अर्थोत्पत्ति या अर्थ ज्ञान में बाधा उत्पन्न कर—इसे योग्यता कहते हैं ।

जैसे 'वह्निना सिञ्चति' । अर्थात् अग्नि से सींचता है । इस वाक्य में ऐसे पद विद्यमान हैं जो परस्पर विरुद्ध हैं और विरुद्ध अर्थ को प्रकट करते हैं । क्योंकि सींचने की क्रिया जल से होती है न कि अग्नि से । यहाँ प्रस्तुत वाक्य के अर्थ में वाधा उत्पन्न होती है—अतः यह योग्यता नहीं है । जहाँ अर्थ में बाधा उत्पन्न न हो वहाँ योग्यता होती है । जैसे—अलेन सिञ्चति ।

सन्निधि—पदानामविसम्बन्धोच्चारण सन्निधिः । (सर्व सग्रह) अर्थात् वाक्य में प्रयुक्त पदों के उच्चारण में विलम्ब नहीं करना सन्निधि कहा जाता है । जैसे देवदत्त प्रातःकाल ज्ञपण कस्ता है—इस वाक्य में प्रयुक्त पदों के उच्चारण में यदि विलम्ब किया जाय याने एक-एक पद कुछ देर तक रुक-रुक कर बोला जाय तो इससे वाक्यार्थ की उपयोगिता समाप्त हो जाती है । अतः वाक्य में प्रयुक्त शब्दों को धारा प्रवाह रूप में बोलना सन्निधि कहा जाता है ।

इस प्रकार शब्द संसृष्ट में ज्ञान की अक्षय निधि सन्निधि है जिसका समुचित उपयोग करने के लिए आकाशावाह्य आवश्यक है । आयुर्वेद में शब्द को स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर आप्योपदेश में ही उसका समामेक कर लिया गया है । आप्योपदेश की प्रथा

शक्तिता होने पर तदन्तगत सन्निविष्ट शब्द की प्रामाणिकता स्वतः सिद्ध ही जाती है। आयुर्वेद जैसे गम्भीर शास्त्र में प्रतिपादित विषयों के लिए आप्तोपदेश का होना नितान्त आवश्यक है। आप्तोपदेश ही विभिन्न विषयों में समुचित ध्यान दर्शन करता है। इसके द्वारा ही रोग की उत्पत्ति करने के कारण पूर्वरूप रोग की दारुणता साध्या साध्यता यथावश्यक चिकित्सा तदर्थ समुचित औषधि प्रयोग की मात्रा अनुपान आदि तथा पथ्यापथ्यक का ज्ञान होता है। अतः आयुर्वेद में आप्तोपदेश को प्रमाण रूप में स्वीकार करना सवथा समीचीन है।

शक्तिग्रह एवं शक्तिघातक

प्रत्येक पद का अपना निश्चित अर्थ होता है। वह अपने उसी अर्थ की प्रकट करता है। यद्यपि प्रत्येक पद के द्वारा प्रकट किए जाने वाले अर्थ को व्यक्त करने में पद में विन्यस्त शब्द सयोग ही विशेष महत्वपूर्ण होता है तथापि उस शब्द सयोग के द्वारा या उस शब्द सयोग के परिणाम स्वरूप पद में एक शक्ति विशेष का प्रादुर्भाव होता है जिसके बल पर पद उस विशिष्टार्थ को ध्वनित करने में सक्षम होता है। इसके अतिरिक्त पद में किया जाने वाला शब्द विन्यास भी कतिपय साधनों की अपेक्षा रखता है जिनके या जिसके अभाव में शब्द भी अपने ध्वनिताय को प्रकट करने में सक्षम नहीं हो पाता है। इस प्रकार पद में प्रयुक्त होने वाले शब्दों के परिणाम स्वरूप समुत्पन्न शक्ति और शब्दों के ध्वनिताय को प्रकट करने हेतु अपेक्षित साधन ही प्रयुक्त रूप से पद के विशिष्टार्थ का बोध कराने में सक्षम है। उन साधनों को शक्तिग्रह कहा जाता है। वे शक्तिग्रह पद और (पदगत शब्दों) को अभिसंस्कारित कर उन्हें इस योग्य बनाते हैं कि वे अपने अभीष्टार्थ को अभिव्यक्त कर सकें। वे शक्तिग्रह आठ होते हैं। जैसाकि निम्न श्लोक में प्रतिपादित है—

शक्तिग्रह व्याकरणोपभानकोषाप्तवाक्यात् व्यवहारतश्च ।

वाक्यस्य शेषात् विवर्तेवदन्ति सान्निध्यं सिद्धपदस्य वृद्धा ॥

अर्थात् वृद्ध (ज्ञान वृद्ध) अन व्याकरण उपमान कोष आप्तवाक्य व्यवहार, वाक्यशेष विवृति (विवरण) और सिद्धपद का सान्निध्य (इस आठ प्रकार) से शक्ति ग्रह को कहते हैं। इनका विवरण निम्न प्रकार है—

१ व्याकरण—इसके द्वारा शब्द की धातु प्रकृति प्रत्यय आदि का बोध होता है और तदनुसार ही शब्द संस्कारित होकर अपने शुद्ध रूप में आता है जिससे उसके अभीष्ट अर्थ का ज्ञान होता है। इसके अतिरिक्त पद की विभक्ति सन्धि समास आदि का यथोचित विन्यास भी व्याकरण के द्वारा ही होता है जो उसके समग्र अर्थ की अभि

अन्वित में प्रयुक्त है। यदि यह और इसी विविध वाक्य का अर्थान्वय वरिष्ठकारक वाक्यकारण के द्वारा नहीं किया जाय तो यह और वाक्य अपने अर्थान्वय को प्रकट नहीं कर पायेंगे। इसीलिए अन्वित ग्रह के रूप में व्याकरण की स्वीकृत किया गया है।

२ उपमान—इसके द्वारा सादृश्य ज्ञान होता है। इसका विस्तृत विवेचन उपमान प्रमाण के प्रकरण में किया गया है। यहाँ संक्षेप में इतना समझ लेना आवश्यक है कि एक वस्तु के ज्ञान के आधार पर तत्सदृश अन्य वस्तु का ज्ञान प्राप्त करना उपमान कहलाता है। जैसे धनुष के ज्ञान के आधार पर तत्सदृश व्याधि अनुस्तम्भ एवं दण्ड के ज्ञान के आधार पर तत्सदृश व्याधि दण्डक का ज्ञान करना। अर्थात् जिस व्याधि में शरीर धनुष की भाँति स्तम्भित हो जाता है वह अनुस्तम्भ एवं जिस व्याधि में शरीर दण्ड की भाँति अकड़ जाता है वह दण्डक व्याधि होती है। इस प्रकार उपमान शक्ति ग्रह के द्वारा समान या सदृश मात्र वाले विषय का ज्ञान होता है।

३ कोष—जिस शास्त्र या ग्रन्थ में शब्दों के पर्याय एवं अनेकार्थ संकलित रहते हैं उसे कोष कहते हैं। यहाँ कोष को भी शक्तिग्रह के रूप में माना गया है। इसका कारण यह है कि वाक्य में प्रयुक्त पद (शब्द) के समुचित अर्थ का ज्ञान मात्र कोष में ही संभवित है। कोष के अभाव में पद के सही अर्थ का ज्ञान होना सम्भव नहीं है। जैसे किसी वाक्य या औपम्य योजन में अमृता शब्द का प्रयोग किया गया। अमृता का सामान्य अर्थ होता है—नहीं मरने वाली। इसका तात्पर्य यह हुआ कि नहीं मरने वाली वस्तु का प्रयोग किया जाय। कोष में अमृता पर्याय युद्धूकी का है। अतः अमृता शब्द से यहाँ युद्धूकी साहचर्य है। इसी प्रकार कोष के आधार पर ही औपम्य शास्त्र के प्रसंग में निशा से हरिद्रा और कण से पिप्पली का ग्रहण होता है। अतः शक्तिग्रह के रूप में कोष भी महत्वपूर्ण है।

४ आप्तवाक्य—आप्त पुरुष के वचन को ही आप्तवाक्य कहते हैं। यद्यपि आप्तोपदेश के प्रकरण में आप्त की पर्याप्त समीक्षा एवं विवेचना की गई है। किन्तु यहाँ शक्तिग्रह के रूप में आप्तवाक्य का अधिप्राय है विज्ञानियों के वचन। जैसे गणित के छात्र को गणित का ज्ञान नहीं है विज्ञान के छात्र को विज्ञान का ज्ञान नहीं होता है। जब संबंधित विषय का अध्यापक प्रत्येक शब्द की स्पष्ट करते हुए उसे समझाता है तो छात्र को उस विषय से सम्बंधित शब्दों का स्पष्टार्थ एवं उससे विषय का ज्ञान सरलता से होता है। अतः उस छात्र के लिए उसका अध्यापक ही 'आप्त' है और उस आप्त के द्वारा कहे गए वाक्य आप्त वाक्य कहलाते हैं। इसी प्रकार अनभिज्ञ बालक को उसके माता पिता के द्वारा जो शब्द बोध एवं विचित्र बोध कराया जाता है वह भी आप्तवाक्य के अन्तर्गत आता है। जैसे वह चन्द्रमा है, वह बाल है, वह चोखा है इत्यादि। इस प्रकार शक्तिग्रह के रूप में 'आप्त वाक्य' के द्वारा भी पद एवं वाक्य का अर्थ स्पष्ट हो सके अर्थ अन्वित और उसका अर्थार्थ बोध होता है।

५ व्यवहार—किसी विषय को व्यवहारिक प्रयोग के द्वारा समझाने का प्रयत्न करना व्यवहार शक्तिग्रह होता है। हम अपने दैनिक जीवन में जो किया-ए करते हैं उनके द्वारा अज्ञ व्यक्ति को जो ज्ञान होता है वह व्यवहार शक्तिग्रह कहलाता है। जैसे किसी व्यक्ति को लकड़ी का काम करता हुआ देख कर उसे बड़ई समझना लोहे का काम करता देख कर उसे लहार समझना या जूता मरम्मत काम करता हुआ देखकर उसे चमार समझना व्यवहार शक्ति ग्रह के अन्तर्गत आता है। इसी प्रकार विज्ञान सम्बन्धी कार्य को प्रयोगशाला में करता हुआ देखकर उसे वैज्ञानिक एवं चिकित्सा के कार्य को करता हुआ देखकर उस चिकित्सा करने वाले को चिकित्सक समझा जाता है।

६ वाक्यशेष—ऐसे वाक्य का कथन करना जिसमें कोई पद नहीं कहा गया हो वाक्यशेष कहलाता है। इस वाक्यशेष शक्तिग्रह के द्वारा अपूर्ण वाक्य का पूर्ण एवं स्पष्ट अर्थ जाना जाता है। शास्त्र में वाक्यशेष का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है।

येन पादेवानुक्तेन वाक्य समाप्यते स वाक्यशेषः यथा शिर पाणिपादपादेषु पृष्ठोदरसामित्यक्ते पुरुषग्रहणं बिनाऽपि गम्यते पुरुषस्येति ।

—सुश्रुत संहिता उत्तरतम ६५/१६

अर्थात् जिस अनुक्त पाद से वाक्य की समाप्ति होती है वह वाक्यशेष कहलाता है। जैसे शिर हाथ पर पाश्व पीठ उदर छाती इतना कहने पर पुरुष के वह पद कहे बिना भी ये अवयव पुरुष के होते हैं ऐसा जान लिया जाता है।

इसी प्रकार अन्यत्र भी— वाक्यशेषो नाम अस्मादवाच्यमावाचयण वाक्येषु पदमकृत गोप्यमानतया पूर्यते ।

अर्थात् जहाँ पर लाघव के लिए आवाच्य के द्वारा वाक्य में पद का विन्यास नहीं किया गया है और गुप्त रूप से पाद पूर्ति की गई है वह वाक्यशेष कहलाता है।

एक अन्य लक्षण के अनुसार— वाक्यशेषो नाम अस्मिन् वाक्ये एकदेशे क्षिप्यते व्याख्याकाले त्वनुप्यमानोऽप्यापतति ।

अर्थात् वाक्यशेष वह होता है जिस वाक्य में वाक्य का एक देश (कोई पद) शेष बचा हुआ हो और उस वाक्य की व्याख्या करते समय वह अनुक्त भाग भी कहा जाता है।

वाक्य शेष के उपर्युक्त इन तीनों लक्षणों में एक समान भाव ही व्यक्त किया गया है। इसके उदाहरण निम्न प्रकार से समझना चाहिये—

अरक संहिता सूत्रस्थान अ १६ में एक वाक्य प्रकृतितर्हेषु भावानां कहा गया है। जिसका सामान्य अर्थ है—भावों की उत्पत्ति में कारण। इसमें 'अस्ति' या 'भवति' वाक्यशेष है। यदि वहाँ अस्ति या भवति पद लगाया जाता तो पाद पूर्ति हो जाती। किन्तु यहाँ वाक्यशेष शक्तिग्रह के द्वारा अभीष्ट अर्थ ग्रहण कर लिया जाता

है। इसी प्रकार किसी स्थान पर आनन्द या आनन्द रस का विधान किया गया। यही अनुक्त पद 'मांस' वाक्यवेष है। अर्थात् 'मांस' या 'आनन्द रस' या 'आनन्द मांस रस' यह कथन किया जाना चाहिये था। यहाँ पर वाक्यवेष शक्तिसह के द्वारा अनुक्त मांस पद का बोध कर लिया जाता है।

७ विवृति (विबरण)—जिस पद का अर्थ अति सामान्य है, उस अर्थ के आधार पर अन्य पद का संकेत जिस शक्तिसह से होता है उसे विवृति या विबरण कहते हैं। जैसे किसी ने पचति (पकाता है) शब्द का प्रयोग किया। इस पद का पूर्ण अर्थ है 'पाक करोति' अर्थात् पाक करता है। यहाँ पर 'पचति' पद का प्रयोग पाक करने के अर्थ में होने से यह विबरण शक्तिसह कहलाता है।

८ सिद्धपद का सन्निध्य—किसी वाक्य में मुख्य पद नहीं होने पर भी उसकी पूर्णता हो वाक्यार्थ भी स्पष्ट हो किन्तु मुख्य पद का नहीं होना छटकने वाला न हो तो वह सिद्धपद का सन्निध्य शक्तिसह होता है। इसमें प्रसिद्ध पद के पास में होने से शक्ति ग्रह होता है। जैसे निम्न वाक्य का प्रयोग किया गया—“सहकरै मधुनि पिबति। अर्थात् आम के वृक्ष पर मधु (शहद) पीता है। इस वाक्य में यह स्पष्ट नहीं है कि आम के वृक्ष पर मधु का पान कौन करता है? किन्तु यहाँ 'मधु' सिद्ध पद है जिससे यह आभास सहज ही मिल जाता है कि मधु का पान मधुकर (भोरा) ही करता है। क्योंकि आम की मजरियो में रसपान करने वाला मान प्रमर ही होता है। अतः वाक्य में मधु एक ऐसा सिद्ध पद है जो वाक्य में प्रयुक्त नहीं हुए 'मधुकर' का संकेत करता है। अतः वह सिद्ध पद है।

इस प्रकार इन अष्टविध शक्ति ग्रह के द्वारा वाक्य के स्पष्ट अर्थ का प्रकाशन होता है जिससे शास्त्र में प्रतिपादित समस्त विषयो का ज्ञान होता जो संदेह एवं भ्रम दोषों से रहित होता है।

त्रयोदश अध्याय

अन्य प्रमाण निरूपण

युक्ति प्रमाण

आयुर्वेद शास्त्र में चतुर्थ प्रमाण युक्ति को माना गया है। प्रमाणों की गणना में युक्ति प्रमाण को यद्यपि उतना महत्व नहीं दिया गया है जितना कि प्रत्यक्ष अनुमान और अप्तोपदेश इन तीन प्रमाणों को दिया गया है। आयुर्वेद में इन तीन प्रमाणों के साथ जब अन्य प्रमाणों की आवश्यकता का अनुभव किया गया तब उस आवश्यकता के अनुसार युक्ति प्रमाण को भी काय साधन के लिए अंगीकार कर लिया गया है। पहले तो महर्षि चरक ने पदार्थों की चतुर्विध परीक्षा का निदर्श देते हुए स्पष्टतः वहाँ युक्ति को चतुर्थ प्रमाण मान कर उसका उल्लेख कर दिया। किन्तु बाद में आगे चल कर उठोने विमान स्थान में अनुमान शब्द तर्कों युक्त्यपेक्ष यह अनुमान का लक्षण निरूपित करते हुए युक्ति को अनुमान प्रमाण की अनुग्राहिका मात्र स्वीकार किया है। इस आधार पर कतिपय आचार्यों का यह मत है कि युक्ति कोई स्वतंत्र प्रमाणांतर नहीं है। अपितु यह व्याप्ति रूप से अनुमान की सहायता मात्र करती है। अनुमान प्रमाण की अनुग्राहिका मात्र होने से युक्ति का अन्तर्भाव अनुमान में ही हो जाता है। अतः उसके स्वतंत्र प्रमाण के रूप में मानने का कोई औचित्य नहीं है और न ही इसकी कोई आवश्यकता है। किन्तु वस्तुतः ऐसी बात नहीं है। युक्ति भी एक स्वतंत्र प्रमाण है। यह अनुमान प्रमाण की अनुग्राहिका मात्र नहीं है, अपितु अनुमान के लिए उसकी अनिवार्यता बतलाने की दृष्टि से अनुमान को युक्ति की अपेक्षा (आवश्यकता) रखने वाला तक बतलाया गया है जिससे युक्ति का महत्व और अधिक बढ़ गया है। अतः उसके अवबोध के लिए उसका लक्षण एवं उदाहरण बतलाते हुए सक्षित विवेचन प्रस्तुत है।

युक्ति का स्वरूप एवं लक्षण

युक्ति शब्द का निर्माण पुञ्-धातु में क्तिन् प्रत्यय लग कर हुआ है जिसका अभिप्राय योजना या विधि पूर्वक कार्य करना होता है। अर्थात् किसी भी कार्य को ठीक

इस से, किधि पूर्वक या योजना के अनुसार करना बुद्धि कहलाता है। यीसा कि चरक ग्रन्थों में कहा गया—'बुद्धिस्तु योजना' और 'योजना या तु बुध्यते'।

इसके अतिरिक्त बुद्धि के निम्न लक्षण इस द्वारा और अधिक स्पष्टता से उसके अर्थ का बोध हो जाता है—

विज्ञातेऽर्थे कारणोपपत्तिवर्जनात् अविज्ञातेऽपि तदवधारणं बुद्धिः —धर्मधर ।

अर्थात् विज्ञात (जाने हुए) अर्थ में कारण और उपपत्ति को देखकर अविज्ञात अर्थ में उसी प्रकार कारण और उपपत्ति को समझना या लागू करना बुद्धि कहलाती है। जब हम किसी जाने हुए विषय में विविध कारणों की योजना को देखकर अनजान विषय में भी उसी कारण और उपपत्ति की योजना करते हैं तो वह बुद्धि कहलाती है।

महर्षि चरक ने बुद्धि की समीचीन व्याख्या करते हुए उसका जो स्वरूप एवं लक्षण बतलाया है उससे आयुर्वेद में उसकी उपयोगिता का आभास सहज ही हो जाता है। उन्होंने बुद्धि का निम्न लक्षण किया है—

बुद्धि पश्यति वा भावान् बहुकारणयोगजान् ।

युक्तिस्त्रिकाला ब्रह्मेवा त्रिवन् साध्यते यथा ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान ११/२५

अर्थात् जो बुद्धि बहुत कारणों के योग से उत्पन्न भावों की सङ्गति (उपपत्ति) से ज्ञेय विषयों को देखती है वह बुद्धि (ज्ञान) बुद्धि कहलाती है। अभिप्राय यह है कि जिन विषयों के तत्त्व का ज्ञान नहीं है उन विषयों का तत्त्व ज्ञान करने के लिए जो बुद्धि ज्ञात कारणों की उपपत्ति (संगति-योजना) के द्वारा जानती है वह बुद्धि कहलाती है। अतः अनेक कारणों के योग से उत्पन्न अविज्ञात भावों को विज्ञात भावों के कारण भाव के अनुसार तथ्य को देखने वाली बुद्धि को बुद्धि कहते हैं। इस बुद्धि का उपयोग भूत भविष्य-वर्तमान तीनों ही कालों ही में होता है जिससे धन अथ और काम इन तीन वर्गों की सिद्धि होती है॥

इसकी व्याख्या आचार्य चक्रपाणि दत्त ने निम्न प्रकार से की है—

बहुपत्ति-योग-ज्ञायमानावर्तान् वा बुद्धि पश्यति उद्गमकथा सा युक्तिरिति प्रमाणसहायीभूता ।

अर्थात् अनेक उपपत्तियों के योग से जानने योग्य अर्थों को जो बुद्धि देखती है उस उद्गमकथालयक बुद्धि को ही बुद्धि कहते हैं।

इसी प्रकार अन्य आचार्यों में भी बुद्धि के स्वरूप का विवेचन करते हुए कहा है—

"तद्व्याख्याविवेचनं वा तत्कारणोत्पत्तिरिति बुद्धिः ।"

—मानस एतिस-कर्मजालीन

अर्थात् वह उद्गमकथा से आश्रित होकर तत्कारणता की प्रतीति होती है वह बुद्धि कहलाती है।

यहाँ तद्भाव का अर्थ है— 'तयो कारणकार्ययोः पूर्वस्य परस्मिन् हेतुः सापेक्षः भवति' उत्पत्ति । अर्थात् कारण और कार्य दोनों में पूर्व अर्थात् कारण का परवर्ती अर्थात् कार्य में हेतु सापेक्ष भाव होकर उत्पन्न होना । इस प्रकार के तद्भाव से आवृत्ति याने बारम्बार विज्ञातार्थ होकर किसी अविज्ञात स्थान पर तत्कार्यता याने उसी प्रकार कारण से कार्य की उत्पत्ति का होना युक्ति कहलाता है ।

युक्ति के विषय में आचार्य चक्रपाणि दत्त ने अन्यत्र अपना जो मन्तव्य व्यक्त किया है वह भी माननीय है । यथा—

या कल्पना यौगिकी भवति सा तु युक्ति निवर्ण्यते । अयौगिकी तु कल्पनाऽपि सती युक्तिर्नोपपत्ते पुत्रोऽप्यपुत्रवत् ।

अर्थात् जो कल्पना यौगिकी होती है वह युक्ति कहलाती है । अयौगिकी तो कल्पना होते हुए भी युक्ति नहीं कहलाती है । पुत्र भी अपुत्र भी भाति होता है ।

कल्पना सामान्यतः दो प्रकार से उत्पन्न होती है— साधार और निराधार । जैसे अनेक स्थलों पर कार्य को सामने उत्पन्न हुआ देख कर कारण और कार्य ज्ञान के योग सम्बन्ध का अनुभव हो जाता है । उस योग अर्थात् कारण और कार्य अन्य अनुभव से उसी प्रकार के अन्य स्थल पर कारण-कार्य की जो कल्पना की जाती है वह यौगिकी कल्पना कहलाती है । इसी को साधार कल्पना भी कहते हैं । क्योंकि इस कल्पना का आधार पूर्वसर्त्तों पक्षों में किया गया अनुभव होता है । आचार्य चक्रपाणि के अनुसार यही यौगिकी या साधार कल्पना युक्ति होती है । इससे भिन्न जो निराधार (आधार रहित) कल्पना होती है वह अयौगिकी कल्पना कहलाती है और आचार्य चक्रपाणि की दृष्टि में वह युक्ति नहीं है । जैसे किसी व्यक्ति ने ऊँट को वहाँ देखा था । एक दिन प्रातः किसी गाँव के बाहर जब ग्रामीणों ने ऊँट के पाँव के बड़े-बड़े निशान देखे तो वे सोच में पड़ गए कि इतना बड़ा पैर तो किसी जानवर का नहीं होता है । फिर ये किसके निशान हैं । तब दूसरे व्यक्ति ने कहा कि अपने पाँव में चक्की का पाट बांध कर कहीं हिरण न कदा हो । इस प्रकार की कल्पना निराधार अयौगिकी होती है । अतः इसे युक्ति नहीं माना जा सकता । इस प्रकार की अयौगिकी कल्पना के सन्दर्भ में चक्रपाणि द्वारा दिया गया उदाहरण सटीक है । जैसे 'पुत्रोऽप्यपुत्रवत्' अर्थात् जिस प्रकार पुत्र भी सम्बन्ध नहीं रखने के कारण अपुत्र हो जाता है उसी प्रकार कल्पना भी सम्बन्ध नहीं रखने पर अकल्पना हो जाती है । ऐसी स्थिति में उसे युक्ति नहीं माना जाता है ।

महर्षि चरक ने युक्ति का जो लक्षण प्रतिपादित किया है जैसा कि ऊपर बतसाया गया है उसे निम्न उदाहरणों के द्वारा और अधिक स्पष्ट करते हुए आधुनिक में उसकी उपयोगिता को प्रतिष्ठापित करने का प्रयास किया गया है । युक्ति को चरकोक्त निम्न उदाहरणों से समझा जा सकता है—

अतएव जल कर्षणं बीजं और ऋतु के संयोग से गर्भ उत्पन्न होता है ।

युक्तिः सद्यःसंयोगात् गर्भात् सद्यःसंयोगात् ॥

अतएव जल कर्षणं बीजं और ऋतु के संयोग से गर्भ उत्पन्न होता है ।

युक्तियुक्ता अतएव संयोगात् गर्भादिति सिद्धम् ॥

—चरक संहिता, सूत्रस्थान ११/२३-२४

अर्थ—जिस प्रकार जल कर्षण बीज और ऋतु के संयोग से जीवों आदि प्राणियों की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार छह धातुओं (पांच महाभूत और आत्मा) के संयोग से गर्भों की उत्पत्ति हुवा करती है—यह युक्ति प्रमाण है । (क) मय्य (मयने योग्य नीचे रखी हुई लकड़ी) (ख) मन्थन (मन्थन किया अथवा मन्थक' पाठ होने पर मन्थन करने वाला पुष्प) (ग) मन्थान (मन्थन करने योग्य लकड़ी को जिस दूसरी लकड़ी से मथा जाता है) इन तीनों के संयोग से जिस प्रकार अग्नि की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार चिकित्सा के युक्तियुक्त चार पादों (भिन्नम् इव्यं उपस्थाता और रोगी) के रहने पर रोगों का शमन होता है ।

इस प्रकार प्रत्येक कार्य की सफलता योजना अथवा युक्ति पर निर्भर है । यदि युक्ति पूर्वक जल कर्षण बीज और ऋतु इनका संयोग न हो तो जनाक की उत्पत्ति सम्भव नहीं है । अर्थात् ऋतु का उचित संयोग होने पर उचित रूप से जल की जुताई करने पर विधिपूर्वक उसकी बोवाई करने से और आवश्यकतानुसार उचित समय पर जल के द्वारा उसकी सिंचाई करने से जनाक उत्पन्न होता है । इन चारों में से किसी एक साधन का समुचित संयोग नहीं होने पर जनाक के उत्पन्न होने में बाधा हो सकती है । इसी प्रकार छह धातुओं (पृथ्वी जल तेज वायु अकाश और आत्मा) का उचित प्रकार से संयोग होने पर ही गर्भ की उत्पत्ति सम्भव है । इन धातुओं का संयोग यदि विधि पूर्वक न हो तो गर्भ की उत्पत्ति सम्भव नहीं है । यहाँ जल कर्षण बीज और ऋतु इनमें विज्ञात कार्य कारण भाव का ज्ञान कर अधिक ज्ञात यह धातु के संयोग से गर्भ की उत्पत्ति की कल्पना तथ्य रूप में की गई है । जल कर्षण आदि का ज्ञान सामान्यतः सभी व्यक्तियों को होता है । क्योंकि यह प्रत्यक्ष है और प्रत्यक्ष होने से विज्ञात है । गर्भ की उत्पत्ति अदृश्य है । अतः विज्ञात धातु की उत्पत्ति से अविज्ञात गर्भ की उत्पत्ति का प्रामाणिक ज्ञान युक्ति प्रमाण से सिद्ध होता है । दूसरा दृष्टान्त भी इसी सिद्धान्त का अनुसरण करता है । प्राचीन काल में अग्नि की उत्पत्ति अग्नि-मन्थन से की जाती थी । आजकल भी यहाँ के कर्मजन्मी लोग अग्नि-मन्थन से आग उत्पन्न करते हैं । मध्य मन्थन और मन्थान इन तीनों के संयोग से अग्नि की उत्पत्ति प्रत्यक्ष एवं विज्ञात है । इसके अविज्ञात चिकित्सा के अनुपाद की सिद्धि स्वल्प रोग-विकास होने की तथ्य रूप कल्पना की जाती है ।

इसने जर्मि उत्पन्न करने वाले तीनों साधनों में से अब्बा चिकित्सा के चतुष्पाद में से किसी एक का अभाव होने पर अब्बा इनका उचित संयोजन नहीं होने पर कार्य की शफलता सन्दिग्ध हो जाती है। अतः अभीष्ट प्राप्ति के लिए उपयुक्त साधनों की युक्ति युक्त संयोजना अपेक्षित रहती है।

इसी भाँति प्रत्येक कार्य के लिए युक्ति की अपेक्षा रहती है। यदि उस कार्य के साधनों का संयोग या उपयोग विधि पूर्वक नहीं किया गया तो वह कार्य सफल नहीं हो सकता। इस आधार पर आयुर्वेद में चतुर्थ प्रमाण के रूप में युक्ति को स्वीकार किया गया है।

युक्ति प्रामाण्य विचार

किसी भी वैदिक या अवैदिक दशन ने प्रमाणों के परिगणन में युक्ति का समावेश नहीं किया है। किन्तु आयुर्वेद में इसे प्रमाण के रूप में स्वीकार कर उसकी उपयोगिता को मान्य किया गया है। महर्षि चरक ने इस बात की कोई चिन्ता नहीं की कि जब साध्य वैशेषिक आदि किसी अन्य दशन ने युक्ति को प्रमाण नहीं माना है तो आयुर्वेद में भी इसे अस्वीकार नहीं किया जाय। उन्होंने आयुर्वेद में इसकी उपयोगिता एवं अनिवार्यता को देखते हुए अन्य दशनों का अनुसरण न कर स्वविवेक पूर्वक युक्ति को प्रमाण रूप में स्वीकार करना ही अभीष्ट समझा। उन्होंने सम्भावित स्पष्टतः अनुभव किया कि जब तक बहुधातु संयोग की योजना नहीं होगी तब तक रोग की सम्भवना (उत्पत्ति) कैसे हो सकती है? इसी प्रकार युक्ति युक्त चतुष्पाद (सिध्द द्रव्य उपस्थाप्ता और रोगी) के बिना रोग का नाश कैसे होगा? औषध द्रव्यों की सम्यक् योजना के अभाव में औषधि योगी का निर्माण भी कैसे सम्भव होगा? और आहार द्रव्यों के संयोजन के बिना रोगी की पथ्य व्यवस्था की कल्पना कैसे की जा सकती है? अभिप्राय यह है कि आयुर्वेद में तो पदे पदे युक्ति की उपयोगिता एवं आवश्यकता है। सम्भवतः इसीलिए महर्षि चरक ने चतुर्विध परीक्षा के अन्तर्गत युक्ति का भी परिगणन किया है।

ऐसा प्रतीत होता है कि चरक के परवर्ती आचार्य चक्रपाणि दत्त को युक्ति का प्रामाण्य अभीष्ट नहीं लगा। इसीलिए उन्होंने चरक की भाँति उसका प्रमाणत्व अंगीकार न कर उसे प्रमाण सहस्रयीभूता कहकर प्रमाण की सहायिका के रूप में उसे माना है। एक स्थान पर तो इससे भी आगे बढ़कर उसे अप्रमाण कहने में भी उन्हें हिचकिचाहट नहीं हुई। जैसा कि इस पक्ष से स्पष्ट है—
 अथ च चरकप्रमाणः प्रमाणसहस्रयीभूतः ।
 अर्थात् बहु परमार्थ रूपेण अप्रमाण होते हुए भी । यद्यपि यह कथन किसी अन्य प्रसंग में है, तथापि युक्ति के प्रति उनकी भावना एवं विचार सविधि से स्पष्ट है। चरक संहिता में अन्तर्गत युक्ति की स्वतन्त्र प्रमाण रूप मानने में आचार्य चक्रपाणि

यह तब संभव है जब यही है। यहाँ कहीं यदि जड़ने कुछ कहा भी है तो सम्भवतः उनकी विवक्षिता रही है। क्योंकि जड़ने जड़न से यहाँ भी जड़ने युक्ति का संवर्धन नहीं किया है। वैसाकि चरकोष्ठ परादि शुभ वर्णन के प्रसंग में उनके द्वारा स्वयं जड़ से इल्लकन आभास मिलता है। चरक ने परादि चतुर्विध युक्तियों के अन्तर्गत युक्ति का भी निर्देश किया है। इस प्रसंग में उन्हें भी इसका पृथक् महत्व स्वीकार करता पड़ा।

युक्ति को प्रमाणत्वेन स्वीकार करने की दृष्टि से ही महर्षि चरक ने पुनर्जन्म की सिद्धि युक्ति प्रमाण द्वारा करने का प्रयास किया है। यह ज्ञातव्य है कि पुनर्जन्म की सिद्धि जिस प्रकार प्रत्यक्ष आदि प्रमाण से की गई है उसी प्रकार युक्ति प्रमाण से भी की गई है। इस सन्दर्भ में निम्न वचन दृष्टव्य है—

अविज्ञानाद्वा बद्धमनुसन्वयमात्राद्यवयवम् । कर्तृ करणसंयोगात् क्रिया । कृतस्य कर्मण फल नाकृतस्य नाक कुरोत्यपिदबीभात् कर्मसदृश कर्मन् कर्मण्यस्य कीदृशकर्म-
करोत्यपिद्विरिति । —चरक संहिता, सूत्रस्थान ११/३२

अर्थात् पृथ्वी आदि पंच महाभूत और आत्मा इन बद्ध घातुओं के संयोग से यश की उत्पत्ति होती है—यही युक्ति है। कर्ता और करण के संयोग से क्रिया होती है—यह भी युक्ति है। यदि कर्ता और करण (साधकतम कारण) इनमें से कोई एक न हो तो क्रिया नहीं हो सकती। यदि कर्ता हो और करण न हो तो क्रिया नहीं होगी और यदि कर्ता न हो किन्तु करण हो तो भी क्रिया नहीं होगी। जब तक कर्ता और करण इन दोनों का संयोग नहीं होगा तब तक क्रिया असम्भव है। मनुष्य को अपने किए हुए कर्म का फल भोगना पड़ता है नहीं किए हुए कर्म का नहीं। बीज के बिना अकुर की उत्पत्ति नहीं होती है कर्म के समान ही फल होता है एक के बीज से अन्य फल की उत्पत्ति नहीं होती है। यदि बबूल का बीज बोया जाय तो उससे आम या किसी अन्य फल का उत्पन्न होना सम्भव नहीं है। बबूल के बीज से बबूल ही उत्पन्न होता है।

कतिपय विद्वानों का यह मत है कि महर्षि चरक ने अनुमान का यह अर्थ — अनुमान जल तर्कों दूर-वर्षा प्रतिपादित करते हुए अनुमान में ही युक्ति का अन्तर्भाव कर लिया है जत प्रमाणत्वेन युक्ति को पृथक् मानने की आवश्यकता नहीं है। किन्तु ऐसी बात नहीं है। क्योंकि जब चरक ने स्पष्ट रूप से चतुर्विध परीक्षा (प्रमाण) के अन्तर्गत युक्ति का उल्लेख किया है तो अनुमान में उसका अन्तर्भाव का प्रसंग ही उत्पन्न नहीं होता। इसके अतिरिक्त अनुमान के उपर्युक्त लक्षण में युक्ति की अपेक्षा स्वप्ने ज्ञाने तर्क की अनुमान बतलाया गया है। इसका अभिप्राय यह है कि अनुमान में युक्ति की भी अपेक्षा रहती है। इससे अनुमान में युक्ति का महत्त्व एवं उपयोगिता

अधिक सार्थक रूपेण प्रतिपादित की गई है न कि उसका अन्तर्भाव किया गया है। जैसे अनुमान के ही प्रसंग में 'प्रत्यक्षपूर्व विविध विकास चानुमीयते।' ऐसा कहा गया है जिससे यह तात्पर्य तो नहीं निकाला जा सकता कि अनुमान में प्रत्यक्ष का अन्तर्भाव कर लिया गया है। इसी प्रकार अनुमान में युक्ति की उपयोगिता प्रतिपादित की गई है न कि उनका अन्तर्भाव किया गया है। अतः युक्ति एक स्वतन्त्र प्रमाण है जो आतुर परीक्षा के लिए उपयोगी एवं महत्वपूर्ण है।

युक्ति प्रमाण का वैशिष्ट्य

युक्ति प्रमाण का वैशिष्ट्य निम्न तथ्यों के आधार पर प्रतिपादित किया जा सकता है—

(१) युक्ति प्रमाण का वैशिष्ट्य इसी से स्पष्ट है कि महर्षि चरक ने आतुर परीक्षा के लिए युक्ति को स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में निरूपित किया है।

(२) यद्यपि युक्ति को योजना मानकर उसके स्वरूप का प्रतिपदान करने का प्रयास किया गया है किन्तु इसकी गम्भीरता का आभास इससे ही मिल जाता है कि योजना करना भी एक दुरूह कार्य है। इसीलिए आचार्य प्रवर ने कहा है—'योजकस्तत्र भुल्लभः'। अतः युक्ति या योजना को इतना सरल एवं सहज नहीं मान लेना चाहिए। इससे स्पष्ट है कि युक्ति का ज्ञाता होना उतना सरल नहीं है जितना समझा जाता है। ग्रंथों का अध्ययन करके विद्वान् होना एक भिन्न बात है और युक्तिज्ञ युक्ति का ज्ञाता होना-योजना करने की क्षमता वाला होना एक भिन्न बात है। इसीलिए युक्तिज्ञ व्यक्ति का स्थान सर्वोपरि माना गया है। जैसा कि निम्न वचन से स्पष्ट है—'तिष्ठत्युपरि युक्तिज्ञो ब्रह्मज्ञानवतां सदा।'

(३) युक्ति के प्रसंग में एक यह महत्वपूर्ण तथ्य है कि विविध धर्म अर्थ काम की सिद्धि के लिए प्रयत्न आदि अन्य प्रमाणों को उपयोगी न मानकर युक्ति को ही उपयोगी माना गया है। व्यवहारिक रूप से भी यदि देखा जाय तो युक्ति के अभाव में न तो धर्म का साधन होना सम्भव है न अर्थ प्राप्ति होना सम्भव है और न काम का होना सम्भव है।

(४) अत्येक प्रमाण तात्कालिक या उसी समय होता है। अनुमान कहीं प्रत्यक्ष पूर्वक होता है और कहीं युक्ति की अपेक्षा रखता है जबकि युक्ति तीनो काल में होती है और वह प्रमाणान्तर की अपेक्षा नहीं रखती है।

(५) जो विषय या कार्य युक्ति साध्य होता है उसे प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा सिद्ध या सम्पन्न नहीं किया जा सकता है।

(६) आयुर्वेद में युक्ति की विशेष उपयोगिता है। आतुर परीक्षा हेतु रौच के हेतु, पूर्व रूप लक्षण एवं सम्प्राप्ति विमर्श में युक्तिज्ञ वैद्य ही सफल हो सकता है। रौच

निष्कर्ष हो जाने पर उसकी औपम्य-बोधन भी युक्ति पर ही आधारित है। अन्यथा रोगोपशमन हीना सम्भव नहीं है। उपमा-अनुपम्य का ज्ञान भी युक्ति की अपेक्षा रखता है। औपम्य निर्माण (औपम्य कल्पना) में द्रव्यों की बौद्धता (द्रव्यों का मान-परिमाण आदि का समुचित ज्ञान) युक्ति पर ही आधारित है।

इस प्रकार आयुर्वेद में युक्ति का वैशिष्ट्य एव महत्त्व है। इसीलिए इसे प्रमाणत्वेन प्रतिष्ठापित एवं निकषित किया गया है।

उपमान (औपम्य) प्रमाण निकषण

उपमिति का कारण उपमान कहलाता है। किसी प्रसिद्ध वस्तु के साधर्म्य से किसी अप्रसिद्ध वस्तु का ज्ञान प्राप्त करवा उपमिति कहलाता है। इस उपमिति का कारण (साधकतम कारण) ही उपमान कहलाता है। उपमान शब्द की निष्पत्ति 'उपमीयतेऽनेनेति उपमानम्' इस विग्रह के अनुसार होती है जिसका अर्थ होता है—उपमा सादृश्य अथवा समानता के आधार पर जो ज्ञान प्राप्त होता है उसे उपमिति कहते हैं। न्याय दर्शन में उपमिति का लक्षण निम्न प्रकार प्रतिपादित किया गया है—

‘सज्ञासहितम्ब घञानमुपमिति’ अर्थात् किसी नाम के उस नाम वाली वस्तु के सम्बन्ध के ज्ञान को उपमिति कहते हैं और उपमिति का जो कारण होता है वह उपमाव होता है। जैसा कि प्रतिपादित किया गया है— उपमितिर्कारणमुपमानम्। —तक संछद्म

उसका कारण सादृश्य ज्ञान है। पहले सुने हुए विश्वस्त पुरुष के वाक्य के अर्थ का स्मरण भी इसमें कारण होता है। जैसे कोई व्यक्ति 'गवय' के विषय में नहीं जानता है। उसने किसी वनवासी व्यक्ति से सुना कि जो गाय के सदृश होता है वह 'गवय' कहलाता है। जब वह वन में गया और उसने वहाँ गाय के सदृश एक प्राणी की देखा। तब उसे पहले सुने हुए वाक्य का स्मरण हुआ कि गाय के सदृश गवय होता है। इसी आधार पर उसे पहले सुने हुए वाक्य का स्मरण हुआ कि गाय के समान होने के कारण यह गवय है। यही सादृश्य ज्ञान कहलाता है। इस सादृश्य ज्ञान के आधार पर ही उपमिति का अस्तित्व निर्भर करता है। यही सादृश्य ज्ञान उपमिति शब्द से अभिप्रेत होता है। इसका कारण या साधकतम कारण ही 'उपमान' कहलाता है।

उपमान प्रमाण के अन्य सादृशोक्त लक्षण भी उपयुक्त भावार्थ का ही प्रकटन करते हैं। यथा— 'प्रसिद्धस्य सादृश्येनाप्रसिद्धस्य प्रकाशानम् औपम्यमुपमानम्' अर्थात् प्रसिद्ध वस्तु के सादृश्य से अप्रसिद्ध वस्तु के सादृश्य का मिलान कर उसे प्रकाशित करना औपम्य या उपमान कहलाता है।

‘प्रसिद्धसाधर्म्यात् साधर्म्यसाधनम् ।’

—कारण दर्शन १११६

अर्थात् प्रसिद्ध वस्तु के साधर्म्य से साधर्म्य (अप्रसिद्ध वस्तु के साधर्म्य) की सिद्धि करना उपमान कहलाता है।

प्रसिद्धवस्तुसाधनार्थप्रसिद्धस्य साधनम् ।

उपमानमिति स्यात् यथा गोर्मयवस्तथा ॥

—अथर्ववेद संहिता

अर्थ—प्रसिद्ध वस्तु के साधनार्थ से अप्रसिद्ध वस्तु का साधन करना उपमान कहलाता है । जैसे गो के साधनार्थ से अप्रसिद्ध मयव का साधन करना ।

आयुर्वेद सम्मत लक्षण

प्रसिद्धसाधनार्थात् सूक्ष्मव्यवहरितविप्रकृष्टार्थस्य साधनमुपमानम् । यथा-भाषकम्
मयकं तिलमात्रस्तिलकालकं इत्यादि । —अथर्ववेद

अर्थात् किसी प्रसिद्ध वस्तु के साधनार्थ से सूक्ष्म (दिखाई नहीं देने वाले) व्यवहित (तिरोहित हुए) विप्रकृष्ट (अत्यन्त दूरस्थ) वस्तु या विषय का साधन करना उपमान कहलाता है । जैसे माष (उड़द) के समान होने से मयक रोग और तिल के समान होने से तिलकालक रोग होता है ।

‘सामान्यमधिकृत्यान्वेन प्रसिद्धं मान्यस्याप्रसिद्धस्य प्रकाशनम् । —चरकसंस्कार
अर्थात् सादृश्य के आधार पर किसी प्रसिद्ध वस्तु से अन्य अप्रसिद्ध वस्तु का प्रकाशन (ज्ञान प्राप्त) करना उपमान कहलाता है ।

‘अर्थात् सामान्य-औषध्य नाम तद् अद्वयेनाव्यस्य सादृश्यमधिकृत्य प्रकाशनम् । यथा
दण्डेन दण्डकस्य धनुषा धनुस्तम्भस्य इत्यादिना रोगस्येति ।

—चरक संहिता विमान स्थान/

अर्थात् उपमान या औपम्य उस प्रमाण को कहते हैं जिसमें किसी ज्ञात सदृश वस्तु के ज्ञान से अज्ञात सदृश वस्तु का परिचय या ज्ञान प्राप्त किया जाता है । जैसे दण्ड को देख कर दण्डक नामक व्याधि का और धनुष को देख कर धनुस्तम्भ नामक व्याधि का प्रकाशन करना तथा धनुष के कुशल चालक धनुधर को देखकर अरोग्यदाता बैद्य का प्रकाशन करना इत्यादि ।

उपयुक्त उदाहरण में प्रसिद्ध दण्ड को देखकर दण्ड के सादृश्य से दण्डक रोग का प्रकाशन करना तथा धनुष के सादृश्य से अप्रसिद्ध धनुस्तम्भ का प्रकाशन करना उपमान प्रमाण के द्वारा ज्ञातव्य है । जैसे किसी छात्र को अध्ययन काल में गुरु ने बतलाया कि दण्डक रोग ने शरीर दण्ड के समान अकड़ जाता है यह रोग उस विद्यार्थी के अध्ययन काल में कभी देखने में नहीं आया हो किंतु कार्यकाल में या व्यवहार में जब वह किसी व्यक्ति के शरीर को दण्ड के समान स्तब्ध हुआ देखता है तो उसे ज्ञात हो जाता है कि वह और ऐसा दण्डक रोग होता है । इसी प्रकार धनुष के सादृश्य से धनुस्तम्भ नामक व्याधि का माष के सादृश्य से मयके का तिल के सादृश्य से तिल का बिदारी कन्द के सादृश्य से बिदारी रोग का ज्ञान प्राप्त करता है । जिस प्रकार एक श्रेष्ठ अभ्यस्त धनुर्धारी अपने लक्ष्य का वेध करने में कभी असफल नहीं होता उसी प्रकार

किया हुआ वह अपने कार्य में अर्थात् आरोग्य लाभ करने में असफल नहीं होता है। यह ज्ञान अर्थात् इन्द्रिय के कार्यसिद्धि के सादृश्य से आरोग्य दत्ता वैद्य का ज्ञान प्राप्त करना उपमान प्रमाण द्वारा सम्भव है।

नैसर्गिकी द्वारा स्वीकृत यह तीसरा प्रमाण है। इसके अन्तर्धान में वे चिन्म तक प्रस्तुत करते हैं—

(१) प्रत्यक्ष में इसका अन्तर्भाव किया जाना सम्भव नहीं है। क्योंकि यहाँ केवल गाय का प्रत्यक्ष होता है न कि गवय का। प्रथम गाय होने पर तत्सादृश्य के आधार पर गवय का ज्ञान होता है। यदि गाय का प्रत्यक्ष न हो तो गवय का ज्ञान होना सम्भव नहीं है। इस ज्ञान में इन्द्रियाय सन्निकर्ष तो होता है किन्तु यदि सादृश्य का स्मरण न हो तो सादृश्य ज्ञान के अभाव में गवय का ज्ञान नहीं हो पावेगा। अतः यहाँ सादृश्य का स्मरण ही विशेष महत्वपूर्ण है वहीं उपमान का कारण है। यद्यपि उपमान के पूर्वार्ध में प्रत्यक्ष का होना आवश्यक है। किन्तु उसके उत्तरार्ध में जो ज्ञान अपेक्षित है वह प्रत्यक्ष के द्वारा सम्भव नहीं होने से स्वतन्त्र रूपेण उपमान प्रमाण की अपेक्षा रखता है।

(२) अनुमान में इसका अन्तर्भाव नहीं हो सकता है। इसका कारण यह है कि अनुमान प्रत्यक्ष पूर्वक होता है। इससे अतिरिक्त अनुमान की सिद्धि के लिए व्याप्ति का ज्ञान सबथा अपेक्षित होता है। व्याप्ति के बिना अनुमान की सिद्धि होना सम्भव नहीं है। इसके विपरीत उपमान के लिए व्याप्ति ज्ञान की अपेक्षा नहीं रहती। क्योंकि जो एव गवय का साहचर्य सम्बन्ध इसमें नहीं होता है। अतः अनुमान में इसका अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता।

(३) शब्दादि अन्य प्रमाण भी इतने समर्थ नहीं हैं कि वे सादृश्य ज्ञान करा सकें। जिस प्रकार और जिस रूप में उपमान के द्वारा ज्ञान होता है उस प्रकार का उस रूप में ज्ञान किसी अन्य प्रमाण के द्वारा नहीं किया जा सकने के कारण किसी अन्य प्रमाण में उसका अन्तर्भाव किया जाना सम्भव नहीं है। अतः उपमान एक स्वतन्त्र प्रमाण है।

अनेक आचार्यों एवं दर्शनो ने इसके स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया है। वैशेषिक सांख्य योग बौद्ध तथा जैन दर्शन के विद्वान् इस प्रमाण को स्वतन्त्र रूपेण पुनर् प्रमाण नहीं मानते हैं। श्री दिङ्नाथाचार्य ने उपमान प्रमाण को स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर प्रत्यक्ष प्रमाण के अन्तर्गत ही इसका अन्तर्भाव कर लिया है। वैशेषिक दर्शन के आचार्यों ने इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर अनुमान प्रमाण में ही इसे समाविष्ट कर दिया है। कुछ आचार्यों ने उपमान को शब्द प्रमाण से भिन्न न मानकर उसी के अन्तर्गत इसके अस्तित्व को स्वीकार किया है। सांख्य दर्शन के विद्वान् उपमान का अस्तित्व शब्द पूर्वक प्रत्यक्ष प्रमाण के अन्तर्गत स्वीकार करते हैं। इस प्रकार अनेक

दर्शनों में उपमान प्रमाण को स्वतन्त्र न मानकर विभिन्न प्रमाणों में इसकी सत्ता स्वीकार की है। केवल न्याय दर्शन ही उपमान प्रमाण के स्वतन्त्र अस्तित्व को स्वीकार करता है। उसके मतानुसार प्रत्यक्ष अनुमान अथवा शब्द में उपमान प्रमाण का अन्तर्भाव किया जाना किसी प्रकार भी सम्भव नहीं है। क्योंकि यह इन तीनों प्रमाणों से भिन्न सबका स्वतन्त्र अस्तित्ववान् है। इन तीनों में से कोई भी प्रमाण उपमान के द्वारा साधित अभीष्ट की प्राप्ति करने में समर्थ नहीं है। सिद्धान्तमुक्तावलि में उन सभी मतों का खण्डन किया गया है जो उपमान को स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर किसी अन्य प्रमाण में उसका अन्तर्भाव करते हैं। न्याय दर्शन ने प्रत्यक्ष एवं अनुमान के पश्चात् इसे तीसरा प्रमाण स्वीकार किया है।

आयुर्वेद में उपमान प्रमाण की उपयोगिता

आयुर्वेद में यद्यपि मुख्यतः प्रत्यक्ष अनुमान और आप्तोपदेश इन तीन प्रमाणों का ही उल्लेख मिलता है किन्तु कहीं कहीं युक्ति और कहीं-कहीं उपमान का परिगणन भी किया गया है। इससे यह तो स्पष्ट है कि उपमान का प्रमाणत्व महर्षि चरक को भी अभीष्ट था और महर्षि सुश्रुत को भी। किन्तु उपयुक्त त्रिविध प्रमाण की भांति उसका उतना वैशिष्ट्य नहीं है। आयुर्वेद में उपमान की उपयोगिता ऐसे रोगों का ज्ञान कराने में है जो किसी वस्तु या विषय से यादृश्य रखते हैं। इसीलिए चिकित्सा में भी उपमान की उपयोगिता असंदिग्ध रूप से स्वीकार की जा सकती है। क्योंकि आयुर्वेदीय चिकित्सा का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त यह है कि समान गुण धर्म वाले द्रव्यों का सेवन करने से शरीर में समान भावों की अभिवृद्धि होती है। जैसे शरीर में मांस धातु का क्षय होने पर तत्समान गुण धर्मी पशुओं का मांस सेवन करने से उसकी पूर्ति हो जाती है। रक्त का क्षय होने पर पालक आदि द्रव्यों का सेवन करने से रक्त कणों की वृद्धि होती है। क्योंकि पालक में विद्यमान घटक द्रव्य रक्त के घटक द्रव्यों के ही समान होते हैं। समान गुण धर्म होने से पालक के घटक द्रव्य रक्तगत रक्तकणों की वृद्धि करते हैं। एसावता चिकित्सा के द्वारा क्षीण धातुओं की वृद्धि होकर क्षीणता जनित रोग का नाश होता है। अतः चिकित्सा की दृष्टि से आयुर्वेद में उपमान की उपयोगिता मानी गई है।

अर्थापत्ति प्रमाण निरूपण

आयुर्वेद में इसे अर्थप्राप्ति प्रमाण कहा गया है। महर्षि चरक ने इसका निम्न लक्षण प्रतिपादित किया है—

अर्थप्राप्तिर्नाम-वर्जं कैनाय नोपतेनाऽरस्यावस्थानुक्तस्यावस्थितिः । यथा-जाय सन्तपण साध्वो न्याधिरित्युक्ते नवत्यर्थप्राप्तिरपतपणसाध्वोऽवस्थितिः ।

—चरक संहिता विमानस्थान ८/४८

अर्थात् अर्थप्राप्ति प्रमाण उल्टे कहते हैं वहाँ एक अर्थ के कहने से अनुपलब्ध (अनकहे) अन्य अर्थ की सिद्धि होती है। जैसे यह व्यक्ति संतर्पण साध्य नहीं है, ऐसा कहने से उसके दूसरे अर्थ का बोध होता है कि वह व्यक्ति अपतर्पण साध्य है। इसी प्रकार 'इस रोजी को दिन में गृही खाना चाहिए' ऐसा कहने से 'रात्रि में खाना चाहिए' इस अपर अर्थ की सिद्धि होती है।

वेदान्ती और भीमासक भोग पांचवे प्रमाण के रूप में इसे स्वीकार करते हैं। वेदान्त और भीमासा दशन में स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में इसका अस्तित्व स्वीकार किया गया है। दोनों दशनों के मतानुसार स्वतन्त्र प्रमाण के रूप में अर्थापत्ति का ग्रहण यथाय ज्ञान के लिए आवश्यक है। इस प्रमाण के द्वारा हमें एक अज्ञात तथ्य के ज्ञान की उपलब्धि होती है। क्योंकि किसी कही गई बात के द्वारा उससे सम्बन्धित अनकही बात का ज्ञान कराना ही अर्थापत्ति प्रमाण का उद्देश्य है। जैसे-देवदत्त दिन में खाना नहीं खाता फिर भी वह भोटा है। यही पर अर्थापत्ति प्रमाण के द्वारा ज्ञात होता है कि देवदत्त यद्यपि दिन में खाना नहीं खाता है किन्तु वह रात्रि में खाता है। क्योंकि खाना खाना अर्थापत्ति प्रमाण द्वारा ही सिद्ध होता है। इसी प्रकार किसी व्यक्ति के द्वारा कहा गया कि बन्द कर दो। यहाँ पर जिस व्यक्ति को बन्द करने का निर्देश दिया गया है उसे यद्यपि यह नहीं कहा गया कि क्या बन्द कर दो। किन्तु फिर भी वह अनकहे दरवाजे के विषय में सकेत को समझकर दरवाजा बन्द कर देता है। उक्त व्यक्ति के लिए यहाँ पर दरवाजे का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण द्वारा ही सम्भव मानते हैं। एक अन्य उदाहरण के अनुसार प्रातः काल सोकर उठने पर देखा कि सारी जमीन गीली है। इस भीगी हुई जमीन को देखकर यह ज्ञान सहज ही हो गया कि रात्रि में वर्षा हुई होगी। इस ज्ञान में अर्थापत्ति प्रमाण ही कारण है। किसी व्यक्ति के घर जाकर पूछने पर पता चला कि वह घर में नहीं है। इससे सहज ही यह सोच लिया या समझ लिया जाता है कि वह कहीं बाहर गया होगा। इस प्रकार की अनेक घटनाएँ प्रतिदिन हमारे दैनिक जीवन में घटित हुवा करती हैं जो अर्थापत्ति प्रमाण पर आधारित रहती हैं या जिनके विषय में अर्थापत्ति के द्वारा ज्ञान होता है।

न्याय दर्शन के अनुयायी लोग इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर अनुमान में ही इसका अन्तर्भाव कर लेते हैं। क्योंकि इसमें किसी प्रत्यक्ष किमे हुए अर्थ का अनुमान उसके निम्न सम्बन्ध के द्वारा करते हैं। जहाँ वे इसके स्वतन्त्र अस्तित्व की अवधारणा अनुभव नहीं करते।

अनुपलब्धि या अज्ञात प्रमाण

वर्तमान समय में अभीष्ट स्थान पर अभीष्ट वस्तु की उपलब्धि नहीं होना अनुपलब्धि प्रमाण कहलाता है। इसी प्रकार किसी वस्तु का निश्चित स्थान पर नहीं होना

अवश्य कहलाता है। कुमारिल ऋद्धि के मतानुयायी मीमांसक लोग तथा वेदान्ती इसे छोटे प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। इस प्रमाण के द्वारा हमें वस्तु के अभावात्मक विषय का ज्ञान होता है। जैसे यहाँ पर दावात नहीं है—ऐसा कहने पर हमें दावात का अभावात्मक ज्ञान हुआ। यद्यपि दावात का अस्तित्व सबत्र विद्यमान है और प्रयत्न करने पर वह यहाँ लाई भी जा सकती है। किन्तु वर्तमान में यहाँ स्थित नहीं होने के कारण उसकी उपलब्धि सम्भव नहीं है। अथवा यहाँ पर उसका अभाव है। अतः दावात की अनुपलब्धि अथवा अभाव का ज्ञान हमें अनुपलब्धि या अभाव प्रमाण के द्वारा होता है।

मीमांसक और वेदान्ती लोग इसका स्वतन्त्र अस्तित्व स्वीकार कर स्वतन्त्र रूप से इसे छोटा प्रमाण मानते हैं। किन्तु नैयायिक लोग इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर प्रत्यक्ष में इसका अन्तर्भाव करते हैं। नैयायिकों के मतानुसार जिस इन्द्रिय के द्वारा जिस विषय का ग्रहण किया जाता है उसी इन्द्रिय के द्वारा उसके अभाव का भी ज्ञान होता है। अतः प्रत्युत अनुपलब्धि ज्ञान अभावात्मक होने के कारण इन्द्रिय सन्निकर्ष से उत्पन्न होता है और इन्द्रिय सन्निकर्ष से उत्पन्न होने के कारण यह प्रत्यक्ष में ही समाविष्ट है। क्योंकि इन्द्रिय सन्निकर्ष जन्य ज्ञान प्रत्यक्ष से व्यतिरिक्त नहीं होता है। अतः अनुपलब्धि या अभाव नामक स्वतन्त्र प्रमाण मानने की कोई आवश्यकता नहीं है।

अभाव पदार्थ का विस्तृत विवेचन पदार्थ प्रकरण के अन्तर्गत पृष्ठ १४८ पर किया जा चुका है। प्रमाणत्वेन इसकी कोई उपयोगिता नहीं होने से आयुर्वेद में इसे स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना गया है।

सम्भव प्रमाण

जिसके द्वारा किसी वस्तु का कथन करने पर उसके एक देश का ज्ञान न होकर उससे सम्बन्धित समस्त अवयवों का ज्ञान होता है वह सम्भव प्रमाण कहलाता है। जैसे चाक कहने पर उसमें लगे हुए लोहे के फल तथा लकड़ी के पट आदि का भी ज्ञान हो जाता है। इसी प्रकार पैन शब्द का व्यवहार करने पर उसके साथ पैन से सम्बन्धित निब जीब द्युष आदि सभी अवयवों का भी ज्ञान हो जाता है। इस तरह एक शब्द के द्वारा उससे अभिप्रेत द्रव्य के समस्त अवयवों का ज्ञान कराने वाला सम्भव नामक प्रमाण होता है। इस सम्भव प्रमाण को पौराणिक लोग स्वतन्त्र रूप से सातवें प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। किन्तु गण्य विद्वान् एवं दशवक्ता इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर प्रत्यक्ष में इसका समावेश करते हैं।

आयुर्वेद में सम्भव प्रमाण की कोई उपयोगिता नहीं होने से प्रमाणत्वेन इसे परीक्षा का साधन नहीं बतलाया गया है। अतः आयुर्वेद में यह स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना गया है।

चेष्टा का प्रमाण

चेष्टा प्रमाण वह होता है जिनमें मुख की आकृति शरीर की चेष्टाएँ अथवा मुख पर प्रकट होने वाले भावों से यथार्थ बात का ज्ञान किया जाता है। जैसे किसी व्यक्ति के क्रुद्ध या प्रसन्न होने का भाव उसका मुख पर प्रकट हो जाता है और उससे उसके कोधी या प्रसन्न होने के भाव का ज्ञान प्राप्त होता है। इसी प्रकार किसी के द्वारा कोई अवचिकर अथवा कड़वी वस्तु खा लेने पर उसकी विकृत हुई मुखाकृति के द्वारा उस वस्तु के ति उसकी अरुचि का ज्ञान होता है। गू या व्यक्ति अपने शरीर (विशेषतः हाथ और मुख) की विभिन्न चेष्टाओं के द्वारा अपने मनोभावों को प्रकट करता है और उसकी चेष्टाओं के द्वारा अन्य व्यक्ति उसके अभीष्ट मनोभावों को समझ लेते हैं। इस प्रकार मुखाकृति शरीर की चेष्टाएँ आदि के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वह चेष्टा प्रमाण कहलाता है।

तांत्रिक लोग इस प्रमाण के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और इसे स्वतन्त्र नौवा प्रमाण मानते हैं। किन्तु सभी दशनों ने इसे स्वतन्त्र प्रमाण न मानकर अनुभाव के अन्तर्गत इसका समावेश कर लिया है। आयुर्वेद में भी इसे प्रमाणत्वेन स्वीकार नहीं किया गया है।

परिलेख प्रमाण

परिलेख प्रमाण वह कहलाता है जिसमें विभिन्न प्रकार के पदार्थों में से अथवा किसी समूह विशेष के अन्दर से किसी एक वस्तु को छांटकर निकाल लिया जाता है। जैसे किसी भीड़ में से अपने परिचित व्यक्ति को खोज निकालना अथवा गेहूँ के दानों में से मिट्टी के कणों को बीन कर निकालना इत्यादि।

इसे सप्तमे प्रमाण के रूप में कुछ लोग स्वीकार करते हैं। दार्शनिक विद्वज्जन इसका स्वतन्त्र अस्तित्व न मानकर इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष जन्म होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण में ही इसका अन्तर्भाव कर लेते हैं। आयुर्वेद में भी इसे स्वतन्त्र प्रमाण नहीं माना गया है।

इतिहास प्रमाण

इतिहास एक ऐसा विषय है जो अतीत काल में घटित विभिन्न घटनाओं की जानकारी प्रस्तुत करता है। इसमें महापुरुषों ऋषियों राजाओं एवं कीर्तिशेख विद्वान् आचार्यों व मनीषियों के जीवन से सम्बन्धित निम्नलिखित प्रमुख घटनाओं तथा विषय विशेष के लिए उनके योगदान एवं अवदान का विवरण संकलित रहता है। भारतीय वाङ्मय के ऐसे अनेक ग्रंथ हैं जिनमें समस्त विषय का प्रतिपादन किया गया है। ऐसे ग्रंथों में श्रीमद् अश्वमेधिका रामायण श्रीमद् भागवत महाभारत आदि पुराण आदि मुख्य

हैं। इतिहास ग्रन्थों को अतीत कालीन घटनाओं की प्रामाणिक जानकारी का स्रोत माना जाता है। इससे देश की तत्कालीन भौगोलिक आर्थिक सामाजिक धार्मिक एवं राजनैतिक स्थिति का आभास मिलता है। यदि तथ्यों को तोड़ मरोड़ कर स्वेच्छा पूर्वक प्रस्तुत नहीं किया जाय घटनाक्रमों का उल्लेख प्रमाणों एवं यथार्थ बातों के आधार पर किया जाय तो इतिहास को प्रमाण मानने में आपत्ति नहीं होना चाहिये। किन्तु वस्तुस्थिति इससे भिन्न है। अतः विद्वानों के द्वारा इसे प्रमाण की कोटि में नहीं रखा गया है।

कुछ विद्वान् इसे शब्द प्रमाण का ही अर्थ मान कर इसे भी प्रमाण के रूप में स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार इतिहास में जो कुछ भी प्रतिपादित किया जाता है वह सबका सत्य पर आधारित होता है। क्योंकि इतिहास शब्द की व्युत्पत्ति के अनुसार इति + ह + आस = तीन वर्णों से इतिहास शब्द की रचना हुई है। जिसके अनुसार इति = ऐसा ह निश्चय पूर्वक आस - कहा गया है अर्थात् ऐसा निश्चय पूर्वक कहा गया है। अतः यह प्रमाण है। अथवा इतिह का अर्थ है पारम्परिक उपदेश। जिसमें पारम्परिक उपदेशों को कहा गया हो-संकलित किया गया हो वह इतिहास कहलाता है। ऐसे प्राचीन ग्रन्थों में अतीत कालीन घटनाओं पर कथाओं के माध्यम से धर्म-अर्थ काम मोक्ष का उपदेश दिया गया है। अतः महापुरुषों के जीवनवृत्त से सम्बन्धित घटनाओं का विवरण प्रस्तुत करने वाले ग्रन्थ भी इतिहास की परिधि में आ जाते हैं। वर्तमान में इतिहास की परिभाषा में पर्याप्त अन्तर लक्षित हो रहा है। आज इतिहास में उपदेशात्मक या धर्म अर्थ-काम मोक्ष मूलक बातों के लिए कोई स्थान नहीं है। घटनाओं पर आधारित विवरण एवं उनके आधार पर किया गया काल निर्धारण ही आज इतिहास का मुख्य प्रतिपाद्य है।



चतुर्दश अध्याय

तद्विद्य सम्भाषा

सम्भाषा का सामान्य अर्थ है पारस्परिक वार्तालाप और तद्विद्य का अर्थ है उस विषय या अपने विषय के ज्ञाता । अतः इसका सामान्य अर्थ यह हुआ कि अपने विषय का पाण्डित्य पूरा ज्ञान रखने वाले एक ही अधीत विद्या (शास्त्र) वाले विद्वानों का ऐसा पारस्परिक आलाप या वार्तालाप जो उस विषय के सम्बन्ध में ज्ञान वृद्धि एक शका समाधान के लिए किया जाता है । प्राचीन काल में भिन्न भिन्न विषयों के लिए सम्भाषा परिषद् हुआ करती थी जिसमें विद्वज्जन निर्धारित विषय पर अपने विचार व्यक्त करते हुए पारस्परिक मन्त्रणा किया करते थे । वह मन्त्रणा दो विद्वानों में भी हुआ करती थी और दो से अधिक विद्वानों में भी । वर्तमान में सेमीनार, कांफ्रेंस आदि के रूप में विभिन्न विषयों पर विचार गोष्ठियाँ आयोजित की जाती हैं जो सम्भाषा परिषद् का ही प्रतिरूप या विकसित रूप है । इसमें अन्तर यह है कि वर्तमान सेमीनार काफ़ी आदि में वक्ताओं और श्रोताओं का समुदाय एकत्र होता है । प्राचीन काल में होने वाली तद्विद्य सम्भाषा के सम्बन्ध में महर्षि चरक ने अपेक्षित प्रकाश डाला है । वैद्य को अपने ज्ञान की वृद्धि करने हेतु अन्य वैद्य के साथ सम्भाषा करना चाहिए— इसका स्पष्ट निवेदन करते हुए वे लिखते हैं— निवक्त भिन्नया सह सम्भाषेत ।" अर्थात् बिक्रित्सक (वैद्य) को अन्य बिक्रित्सक (वैद्य) के साथ सम्भाषा (वार्तालाप) करना चाहिए ।

तद्विद्य सम्भाषा से लाभ

तद्विद्य सम्भाषा की क्या उपयोगिता है और उससे वैद्य को क्या लाभ होता है ? इस पर भी महर्षि चरक ने अपेक्षित प्रकाश डाला है । वचा—

तद्विद्यसम्भाषा हि ज्ञानाभिव्यक्त्यर्थव्यवहारी भवति वेत्तारस्त्वपि चाभिव्यक्त्यर्थमिति अचन्यव्यक्तित्वमपि आचरते वाचस्पत्याभिव्यक्त्यति पूर्वमुक्ते च तन्मैत्रेयः पुनः अचन्यत्वात् संशयसम्पत्तिरिति श्रुतिं वासन्देयवृत्तौ भूयोऽन्यव्यक्त्यापत्तिनिर्वर्तयति अमुक्तमपि च तद्विद्यस्य भोक्तृभिव्यक्त्यापाद्यमिति, अचन्यत्वात् शिष्याय सूत्राद्ये प्रत्यक्षः क्रमेणोपदिशति सुहृदादिव्यक्त्यर्थव्यक्त्या तत्परस्परैकं ब्रह्म अल्पम् विज्ञेयं भिन्नविभूतम् तद्विद्यं, तद्विद्यस्यैक्यस्यैक्यमपि विद्यमानमिति पुनस्तथा । —चरक संहिता, चिकित्सासंग्रहः अ० १४

अर्थात् तद्विद्य सम्भाषा ज्ञान का योग और हर्ष को करने वाली होती है वह पाण्डित्य या चातुरी को उत्पन्न करती है वाक शक्ति (बोलने का सामर्थ्य) को धारण कराती है, कौत्सि को उबल करती है पूर्व में पठित या सुने हुए विषय में सन्देह हो अग्नि वर पुनः सुनने से सशय का निराकरण करती है और जिसे पठित शास्त्र में सन्देह नहीं है उसे दृढ़ निश्चय (ज्ञान) उत्पन्न कराती है। ऐसी अनेक बातें जो पहले नहीं सुनी गई थी या पहले जिनका ज्ञान नहीं हुआ था तद्विद्य सम्भाषा में सुनी जाती हैं और आचार्य अपनी सेवा करने वाले शिष्य को प्रसन्न होकर उसे जिन गूढ़ रहस्य वाले विषयों का क्रमशः उपदेश करता है उन्हें परस्पर वार्ता करते हुए एक ही बार में कह देता है। इसीलिए कुशल पुरुष तद्विद्य सम्भाषा की प्रशंसा करते हैं।

इस प्रकार जिस किसी भी विषय पर तद्विद्य सम्भाषा के माध्यम से विज्ञानों द्वारा पारस्परिक मन्त्रणा एवं विचार विमर्श किया जाता है वह पारस्परिक ज्ञानाभि वृद्धि के लिए तो होता ही है अनेक बार उससे विवादास्पद विषय में किसी निष्कर्ष पर पहुँचने या सिद्धान्त स्थिर करने में भी सहायता मिलती है। प्राचीन काल में आयुर्वेद जैसे शास्त्र के लिए आयोजित तद्विद्य सम्भाषा के द्वारा वैद्यों के ज्ञान का परिमार्जन तो होता ही था अनेक रोगों के विषय में निर्णय करने एवं उनकी चिकित्सा हेतु समुचित औषध व्यवस्था करने में भी वैद्यों को यथोचित अवसर एवं सुविधा प्राप्त होती थी। तद्विद्य सम्भाषा वैद्यों के पारस्परिक विचारों के आदान प्रदान का एक उपयुक्त माध्यम थी और इसके द्वारा वैद्यों को प्रसंगानुक्रम नवीन तथ्यों की जानकारी प्राप्त होती थी जिसका उपयोग वे रोगी को रोग मुक्त करने हेतु उनके हितार्थ किया करते थे। इसके अतिरिक्त वही सम्भाषा जब विवाद का रूप धारण कर लेती थी तो विद्वानों में अपने ज्ञान के आधार पर प्रमाण वाद विवाद होता था और एक पक्ष दूसरे पक्ष को अपने ज्ञान बल से हराने का प्रयत्न करता था।

तद्विद्य सम्भाषा के भेद

उपयुक्त तद्विद्य सम्भाषा दो प्रकार की बतलाई गई है—सहाय सम्भाषा और विगृह्य सम्भाषा। इसमें सहाय सम्भाषा की अनुलोम सम्भाषा और विगृह्य सम्भाषा की प्रतिलोम सम्भाषा भी कहा जाता है। सहाय सम्भाषा सामान्यतः वह होती है जिसमें दोनों पक्षों में स्नेह एवं प्रेम पूर्वक पारस्परिक विश्वास के साथ सौहार्द युक्त वार्तालाप हो। इस प्रकार की सम्भाषा में विभिन्न विषयों एवं तत्त्वों के विषय में यथोचित निर्णय किया जाता है। इसके विपरीत विगृह्य सम्भाषा में असी प्रकार के उचित एवं अनुचित उपायों के द्वारा स्वयं प्रतिद्वन्द्वी या विपक्षी को परास्त करने का प्रयत्न किया जाता है। विगृह्य का अर्थ है विपरीत अर्थात् विपक्षी को कुछ भी नही

उसके विपरीत उत्तर देकर उसे पराजित करने का प्रयत्न करना। इस सम्भाषा में दोनों पक्ष एक दूसरे को पराभूत करने का प्रयत्न करते हैं।

अर्थात् चरक ने उक्त सम्भाषा विधियों का सविस्तार वर्णन किया है जो निम्न प्रकार है—

संघाय सम्भाषा विधि—तत्र ज्ञानविज्ञानवचनप्रतिवचनप्रतिवचनसम्पन्नेनास्तेष्वेता-
नुपस्कृतविद्येनानुसूयकेनानुनयेनानुनयकोविदेन कोविदमेव प्रियसम्भाषणं च सह सम्भाष
सम्भाषा विधीयते। तथाविजेन सह कथम् विस्तारं कथयेत् प्रकटमेव च विस्तारं,
पृच्छते कार्यं विस्तारं विस्तारम् अयात न च निग्रहमाहुर्विजेत निग्रहं च न
हृष्येत न च परेषु विकस्वेत् न च मोहवेकान्तग्राही स्यात् न आदिशितमन्यमानुष्येत्
सम्पन्नं ज्ञानुनयेनानुनयेत् तत्र आचक्षितं स्यात्। इत्यल्लोम सम्भाषाविधिः।

—चरक संहिता विमान स्थान / १७

अर्थात् ज्ञान विज्ञान वचन (प्रश्न) प्रतिवचन (उत्तर) की शक्ति से सम्पन्न
कोधरहित जिसकी विद्या अनुपस्कृत हो गाने उपस्कृत (दूषित) नहीं हो अनिश्चित
विनय सम्पन्न दूसरों को अपनी अनुनय-विनय की नीति से अपने अनुकूल कर लेने की
कला को जानने वाले कष्ट को सहन करने वाले और प्रिय-मधुर सम्भाषण करने वाले
व्यक्तियों के साथ संघाय सम्भाषा की जाती है। उपर्युक्त इन गुणों से सम्पन्न विद्वान्
के साथ वार्तालाप करते हुए जो कुछ भी कहे विश्वास पूर्वक निडर होकर कहे पूछना
भी हो तो विश्वास पूर्वक निःकोष होकर पूछे। निःकोष एवं शृङ्खला पूर्वक पूछने
वाले व्यक्ति को स्पष्ट एवं विषय अर्थ युक्त उत्तर देवे निग्रह के (यह मुझे पराजित
कर देगा इस) भय से स्वयं को मुक्त करे अर्थात् भयभीत नहीं होवे अपने विपक्षी
(विद्वान्) को पराजित करके अत्यधिक दूषित नहीं होवे और न ही दूसरों में इसकी
चर्चा करे मोह (अज्ञान) के बशीभूत होकर एकान्तग्राही (अपनी बात के प्रति
दुराग्रही) नहीं होवे अज्ञात विषय का कथन या वर्णन नहीं करे उचित रूप से अनुनय
के द्वारा स्वपक्ष (अपनी बात) स्वीकार करावे और अपने उस विनय गुण की सरला में
संवधान रहे। इस प्रकार यह अनुलोम सम्भाषा विधि है।

इस उपर्युक्त संघाय (अनुलोम) सम्भाषा विधि में जो बातें बतलाई गई हैं
वह एक प्रकार से तद्विध सम्भाषा में आग लेने वाले विद्वानों के लिए आचार्य संहिता है।
ताकि उससे लाभ लेने वाले विद्वान् अपने नैतिक दायित्व का निर्वाह करें और तत्त्व
ग्रहण हेतु शुद्ध मन से तत्त्व चर्चा करते हुए सम्भाषा में प्रवृत्त हों। उपर्युक्त आचरणीय
गुणों को धारण कर उक्त निर्वाह करने वाले विद्वज्जन निश्चय ही किसी विवाद
में नहीं पड़ते हुए किसी मित्रार्थ पर पहुँचने और अपने लक्ष्य की प्राप्ति करने में सफल
होते हैं। वे स्वस्थ परम्परा का निर्वाह करते हुए ऐसे सम्भाषणों की प्रतिष्ठा करना करते

हैं जो दूसरों के लिए अनुकरणीय होते हैं। इस दृष्टि से सम्प्रदाय सम्भाषा निम्नवय ही ज्ञानवक्त्रक एव दुर्बोध विषयो को स्पष्ट करने में सहायक होती है।

विगूह्य सम्भाषा विधि—अत उच्यमितरेण तह विगूह्यसम्भाषायां जल्पेण्ण यसा योममात्मन पद्यम् । प्रागाव च जल्पाज्जल्पान्तर परावरान्तर परिचद्विद्वोवाच सस्यक् परीक्षेत । सम्मक् परीक्षा हि बुद्धिचतां कार्यप्रवर्तितनिवृत्तिकाली शंसति तस्मात् परीक्षावभिप्रशंसन्ति कुशला । परीक्षमाणस्तु खलु परावरान्तरमिमान् जल्पकगुणान् श्रेयस्करान् बोधवत्तदवय रीक्षेत सम्मक् । तस्मात् कृत विमान धारण प्रतिमानं वचन शक्तिरित्येतान् गुणवान् श्रेयस्करानाह् । इमान् पुनर्बोधवतां स्तब्धवा—कोपनस्त्वमवधारण जीकस्त्वमधारणत्वमनवहितस्त्वमिति । एतान् गुणान् गुह्यतावता परस्व शैवात्मनश्च तुलयेत् ।

—चरक संहिता विमान स्थान ८/१८

अर्थात् ज्ञानवती या भूत सुहृत्परिषद् में अपने से हीन या सम पुरुष से विगूह्य सम्भाषा करना चाहिये। अथवा अवधान श्रवण ज्ञान विज्ञान धारणा शक्ति तथा वचन शक्ति से युक्त उदासीन परिषद् (ज्ञानवती उदासीन परिषद्) में जल्प करते हुए सावधान होकर पर पुरुष प्रतिवादी के श्रुत गुणों एव दोषों के बल को जाचना चाहिए। जाँच कर जहाँ उसे अपने से श्रुत समस्त उसे बीच में नहीं लाते हुए या टालते हुए उस विषय में जल्प ही नहीं करे और जहाँ उसे हीन समस्त बहा ही उसे शीघ्र पकड़ ले। हीन पुरुषों को शीघ्र निग्रह करने (पकड़ने) में ये उपाय काम में आते हैं—यदि वह शास्त्र हीन (शास्त्र नहीं पढ़ा हुआ) है तो शास्त्र के बड़-बड़े सूत्रों का पाठ करके उसे नीचा दिखाए। विज्ञान हीन याने शास्त्र के विशदार्थ ज्ञान से हीन हो तो दुर्बोध शब्द युक्त वाक्यों के प्रयोग से प्रतिपक्षी को नीचा दिखाए। यदि प्रतिवादी वाक्य को धारण न कर सकता हो तो बक एव लम्बे-लम्बे सूत्रों से मिश्रित बड़े-बड़े वाक्य बोलकर उसे पराभूत करे। यदि प्रतिवादी प्रतिभा में हीन हो तो अनेकार्थवाची एक ही प्रकार के वचनों के द्वारा नीचा दिखाए। यदि प्रतिवादी में वचन शक्ति (बोलने की क्षमता) में हीनता हो तो व्यंग्यार्थक वाक्यों का प्रयोग कर उसे पराभूत करे। यदि अविशारद (निपणता हीन) हो तो उसे सज्जित करके कष्ट हो जाने वाले को उत्त जक या क्रोधोत्पादक शब्दों के द्वारा भीरु पुरुष को भय दिखाकर असावधान को निबन्धन के द्वारा—इस प्रकार इन उपायों से अपने से हीन पुरुष को पराभूत करे।

विगूह्य सम्भाषा में जल्पक्षिक सावधानी अपेक्षित है। क्योंकि इसमें वादी और प्रतिवादी दोनों ही अपने पराभव की स्थिति में उत्तेजित होकर कार्यकार्य का विवेक खो सकते हैं। ऐसी स्थिति परिस्थिति का निवारण युक्ति पूर्वक करना चाहिये। महर्षि चरक ने भी यही बात स्पष्ट करते हुए सावधान रहने का निर्देश किया है—

विग्रहण कथयेत्तुल्यता युक्तं नान् विचारयेत् ।
विग्रहण भाव्यं त्रीन् द्वैतानि च त्रीन्भावयेत् ॥
नाकर्म्यमासि कृतस्य सम्भाव्यमपि विधीते ।
कुसला नामिदमवन्ति कलहं कमितौ कलात् ॥

—चरक संहिता विमान स्थान ८/२२ २३

अर्थात् विग्रहण सम्भावना युक्ति पूर्वक करना चाहिये । जो युक्तियों से सिद्ध हो उसका विरोध नहीं करे । तीव्र विग्रहण सम्भावना अनिक लोगों को द्रोह वा कोप उत्पन्न कर देती है और कुछ हुए व्यक्ति के लिए अकार्य और अवाञ्छ्य कुछ नहीं रहता है । अतः पण्डित जन सज्जनों की समा में कलह को पसन्द नहीं करते हैं ।

वाद जल्प और विनयज्ञा

उपश्रुत प्रकार की सम्भावना में विमर्श योग्य जो विषय प्रस्तुत होता है या किया जाता है तथा उस पर दोनों पक्षों के द्वारा जो प्रमाण तक आदि प्रस्तुत किए जाते हैं और उन प्रमाण आदि के आधार पर जो स्वपक्ष प्रतिपादन एवं पर पक्ष का खण्डन या निराकरण किया जाता है वह वाद कहलाता है । मंहवि चरक ने वाद के विषय में कहा है—

‘तत्र वादो नाम-यस्य परेण सह शास्त्रप्रबल विग्रहण कथयति ।

—चरक संहिता विमान स्थान ८/२८

अर्थात् शास्त्र पूर्वक परस्पर जो विग्रहण सम्भावना होती है उसे वाद कहते हैं । अक्षपाद गोतम ने न्याय दर्शन में वाद का निम्न लक्षण कहा है—

प्रमाणतः कलाक्षमोपालम्भ सिद्धान्ताविरुद्ध पक्षवाचकवैकल्यम् पक्षप्रतिपक्ष परिच्छेदो वाद ।

अर्थात् प्रमाण एवं तर्क के द्वारा स्वपक्ष को सिद्ध एवं परपक्ष का निराकरण करते हुए इस प्रकार का कथन जो सिद्धान्त के विरुद्ध नहीं हो तथा प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन इन पाँच अवयवों से युक्त पक्ष और प्रतिपक्ष का ग्रहण करना वाद कहता है । जैसे किसी ने कहा— अग्नि उष्ण है यह प्रतिज्ञा वचन है । क्यों ? जलाने से यह हेतु है । किस तरह ? ‘आतप (घूप) की तरह’ — यह उदाहरण या वृष्टान्त है । किस प्रकार ? जैसे आतप (घूप) गरम होती है और वह जलाती है उसी प्रकार अग्नि जलाती है— यह उपनय है । ‘आतपश्च अग्नि उष्ण है’— यह निगमन है । यह पक्ष ग्रहण सिद्धान्तों के विरुद्ध नहीं है और पाँच अवयवों से युक्त है ।

तत्पक्षवाद्य प्रतिवादी भी स्वपक्ष (जो प्रतिपक्ष कहलाता है) ग्रहण करता है और पंचावयवों से युक्त सिद्ध प्रकार से स्वपक्ष (प्रतिपक्ष) प्रस्तुत करता है । प्रतिज्ञा

अग्नि उष्ण नहीं है। क्यों? हेतु-रूपमात्र का लक्षण होने से। उदाहरण—जैसे वायु। उपमय—जैसे वायु का स्पर्श मात्र लक्षण है और वह अनुष्ण होता है उसी प्रकार अग्नि का रूपमात्र लक्षण है। भिन्नयन—अतः अग्नि अनुष्ण है। वहाँ पर शब्द प्रमाण पूर्व तर्क के आधार पर प्रतिक्रिया सर्व सिद्धान्त सिद्ध अग्नि के रूप मात्र लक्षण को स्वीकार करते हुए अनुमान और तर्क के द्वारा अग्नि की अनुष्णता की स्थापना करता है। यह भी सिद्धान्त से अविरुद्ध एवं पञ्चावयव से युक्त है, अतः वह प्रतिपक्ष है।

इस प्रकार पक्ष एवं प्रतिपक्ष का ग्रहण बाद कहलाता है।

जल्प और वितण्डा

महर्षि चरक ने बाद दो प्रकार का बतलाया है। यथा—

स वादो द्विविधः सग्रहेण जल्पो वितण्डा च। तत्र पक्षाभितयोवचनं जल्प-जल्पविपर्ययो वितण्डा। जल्पः यथा एकस्य पक्षः पुनश्चोऽस्तीति वास्तवीत्यपरस्य तौ च हेतुभिः स्वस्वपक्षं स्थापयत परपक्षमुद्भावयत एव जल्पः जल्पविपर्ययो वितण्डा। वितण्डा नाम परपक्षो दोषवचनभाजनेव। —चरक संहिता विमान स्थान ८/२४

अर्थात् सक्षेपत वह बाद दो प्रकार का होता है—जल्प और वितण्डा। अपने अपने (विरुद्ध) पक्ष को लेकर वादी-प्रतिवादी का वचन जल्प कहलाता है। जल्प से विपरीत वितण्डा होती है। जैसे एक का पक्ष है—पुनर्भव होता है। दूसरे का पक्ष है (पुनर्भव) नहीं होता है। वे दोनों (वादी प्रतिवादी) विभिन्न हेतुओं से अपने पक्ष की स्थापना करते हैं और दूसरे पक्ष का प्रतिषेध करते हैं—यह जल्प है। जल्प से विपरीत वितण्डा होती है। दूसरे (प्रतिवादी) के पक्ष में केवल दोषों का कथन करना (दोष निकालना) वितण्डा कहलाती है।

अभिप्राय यह है कि अपने पक्ष की तो स्थापना करना और परपक्ष में केवल दोषाव्लेख करना या दोष निकालना वितण्डा होती है। न्याय दर्शन में भी कहा है— स एव प्रतिपक्ष स्थापनहीनो वितण्डा अर्थात् उसी प्रतिपक्ष को स्थापना से हीन करना (हेतु-मुष्टान्त आदि से विहीन करना) वितण्डा कहलाता है।

निग्रहस्थान

पराजय को प्राप्त करना निग्रहस्थान कहलाता है। उपयुक्त सत्ताय एवं विपक्ष सम्प्रदाय में जब वादी या प्रतिवादी स्वपक्ष का समर्थन या सिद्धि नहीं कर पाता है तो उसे पराजय स्वीकार करना पड़ती है—यही निग्रहस्थान है। जैसा कि महर्षि चरक प्रतिपादित किया है— निग्रहस्थानं नाम पराजयव्यवस्थिः।

—चरक संहिता, विमानस्थान ८/६५

इसे और अधिक स्पष्ट करते हुए आचार्य चम्पाविदाल ने कहा है—

‘निग्रहस्य पराजयस्य स्थानमिह स्थानं कारणाभिहितं निग्रहस्थानम् ।’

अर्थात् निग्रह का तात्पर्य है पराजय । जब पराजय के स्थान की स्थिति स्थान यात्रे कारण को निग्रहस्थान कहते हैं ।

न्याय द्रष्टृ में निग्रहस्थान का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—

‘विप्रतिपक्षिरप्रतिपक्षिष्व निग्रहस्थानम् ।’ (सूत्र १/१६)

अर्थात् विप्रतिपक्षि और अप्रतिपक्षि को निग्रह स्थान कहते हैं ।

प्रतिपक्षि कहते हैं ज्ञान को । विपरीत या निमित्त प्रतिपक्षि (ज्ञान) विप्रतिपक्षि कहलाता है और दूसरे के द्वारा विरुद्ध किए गए कथ का अर्थान्त नहीं करना जो पक्ष के ऊपर लगाए गए दोनों का समाधान नहीं करना अप्रतिपक्षि है । ये दोनों विप्रतिपक्षि और अप्रतिपक्षि (अर्थात् नहीं समझना या समझ कर उसकी परवाह नहीं करना) निग्रह स्थान हैं । इन्हीं दोनों कारणों से पराजय होती है ।

आयुर्वेद में निम्न निग्रहस्थान बतलाए गए हैं—

तच्च त्रिरभिहितस्य वाक्यस्यापरिज्ञानं परिचयं विप्रलम्बस्यै, यद्वाजननुयोग्य-
स्यानुयोषीज्जुबोध्यस्थाननुबोधः । प्रतिज्ञाह्यभिः अभ्यनुज्ञा कालातीतवचनम् अहेतु-
न्यूनम् अधिक व्यथम् अनवक पुनरुक्त विरुद्ध हेत्वन्तरम् अर्थान्तरम् ।

—वस्तु संहिता विचक्षणस्थान ८/६५

अर्थात् वह निग्रहस्थान ज्ञानवन्ती परिवर्ण (संज्ञा) में तीन बार कहे गए वाक्य का ज्ञान नहीं होना अथवा अनुबोध्य (वाक्य) का अनुयोग करना या अनुयोध्य (वाक्य) का अनुबोध करना होता है । अर्थात् जहाँ निग्रहस्थान नहीं हो वहाँ निग्रह स्थान समझना और जहाँ निग्रहस्थान हो वहाँ निग्रह नहीं करना—ये दोनों निग्रह स्थान हैं । इसके अतिरिक्त प्रतिज्ञाहानि अभ्यनुज्ञा कालातीतवचन अहेतु न्यून अधिक व्यर्थ अनर्थक पुनरुक्त विरुद्ध हेत्वन्तर और अर्थान्तर में बारह भी निग्रहस्थान होते हैं ।

इस प्रकार आयुर्वेद में ये पन्द्रह निग्रहस्थान होते हैं । न्याय दशक में इनसे कुछ और अधिक निग्रहस्थान बतलाए गए हैं । यथा—अप्राप्तकाल अनुभाषण अप्रतिज्ञा और विक्षेप । इसमें पञ्चावयव की यथा कालक्रम से नहीं कहना ‘अप्राप्तकाल’ कहलाता है । विज्ञात अर्थ को परिवर्ण या प्रतिवादी के द्वारा तीन बार बतलाए जाने पर भी नहीं कहना अनुभाषण कहलाता है । समय पर प्रतिवादी के प्रश्न का उत्तर नहीं सूझना अप्रतिज्ञा कहलाती है । किसी कार्य के बहुते से कथा का भ्रम करना विक्षेप कहलाता है ।

प्रस्तुत निग्रहस्थान में अनुयोध्य अनुबोध्य अनुयोग आदि कतिपय विशिष्ट शब्दों का प्रयोग किया गया है । शास्त्र में उनका जो लक्षण प्रतिपादित किया गया

है उसे यहां प्रस्तुत किया जा रहा है ताकि उन पारिभाषिक शब्दों का आकार समझने में कठिनाई न हो।

अनुयोज्य—अनुयोज्य नाम यद्वाक्यं वाक्यदोषयुक्तं तदनुयोज्यमुच्यते। सामान्यो-
द्वाहतेस्त्वर्थेषु वा विशेषग्रहणार्थं यद्वाक्यं तदनुयोज्यम्। यथा—संज्ञोक्तनसाध्योऽयं व्याधि-
रित्युक्ते किं वचनसाध्यं ? किं वा विरेचनसाध्यं ? इत्यनुयुज्यते।

—चरक संहिता विमान स्थान ८/५०

अर्थात् जो वाक्य वाक्यदोष से युक्त हो वह अनुयोज्य कहलाता है। सामान्यतः
कहे गए अर्थों में विशेष ज्ञान के लिए जो वाक्य (प्रश्न) कहा जाता है वह अनुयोज्य
कहलाता है। जैसे—यह व्याधि लक्षणोद्घन साध्य है—ऐसा कहे जाने पर (विशेष ज्ञान
प्राप्ति हेतु) पूछा जाता है कि क्या वचन साध्य है ? अथवा विरेचन साध्य है ? यह
अनुयोजन (प्रश्न) करना पड़ता है।

अननुयोज्य—अननुयोज्य नामातो विषययेण। यथा अयमसाध्यः।

—चरक संहिता विमान स्थान ८/५१

अर्थात् अनुयोय से विपरीत लक्षण वाले वाक्य को अननुयोज्य कहते हैं। याने
वाक्यदोष से रहित वाक्य को अननुयोज्य कहते हैं। उसमें किसी प्रकार की जिज्ञासा
या आकाङ्क्षा नहीं रहती है। अथवा सामान्यतः कहा गया ऐसा वाक्य जिसमें विशेष
ज्ञान के लिए किसी अन्य वाक्य के वचन की आवश्यकता न हो अननुयोज्य होता है।
जैसे—यह असाध्य है।

अनुयोग—अनुयोगो नामयत्तद्विज्ञानां ताद्विषयं रेव साधत्तन्मे तन्त्रकवेषो वा प्रश्न
प्रश्नकवेषो वा ज्ञानविज्ञानवचनप्रतिषेधन परीक्षावभाविद्यते नित्यं पुरुष इति प्रतिज्ञाते
अत्पर को हेतु ? इत्याह सोऽनुयोगः।

—चरक संहिता विमानस्थान ८/५२

अर्थात् तद्विषय पुरुषों का तद्विषय पुरुषों के साथ ज्ञान विज्ञान वचन प्रतिषेधन
की परीक्षा के लिए सम्पूर्ण तन्त्र अथवा तन्त्र के एक भाग में जो सम्पूर्ण प्रश्न अथवा
प्रश्न का एक भाग पूछा जाता है वह अनुयोग कहलाता है। जैसे पुरुष नित्य है—यह
प्रतिज्ञा करने पर प्रतिवादी पूछे कि इसमें क्या हेतु है ? यह अनुयोग होता है।

अयं निग्रहस्थानो का विवरण निम्न प्रकार है—

प्रतिज्ञाहानि—प्रतिज्ञा हानि नाम सा प्रवर्गहोता प्रतिज्ञा पर्यनुयुक्त परित्यजति।
यथा—प्राक्प्रतिज्ञां कृत्वा नित्यं पुरुष इति पयनुयुक्तस्त्वाह अनित्य इति।

—चरक संहिता विमानस्थान ८/७

अर्थात् प्रथम की गई प्रतिज्ञा को प्रत्यनुयोग होने पर त्याग देना 'प्रतिज्ञाहानि'
कहलाती है। जैसे वादी ने प्रथम प्रतिज्ञा की कि 'पुरुष नित्य है' इस पर जब प्रतिवादी
ने अनुयोग व प्रत्यनुयोग किया तो शट बदल जाय और कहे—पुरुष अनित्य है। यह
प्रतिज्ञा हानि है।

अभ्यनुज्ञा—अभ्यनुज्ञा नाम य इष्टामिष्टाभ्यनुषन्मः।

—चरकसंहिता विमानस्थान ८/७६

अर्थात् दृष्ट एव अनिष्ट की स्वीकार करना 'अभ्यास' कहलाती है। परंपरा का दोष 'दृष्ट' है अपने पक्ष में दोष 'अनिष्ट' है। इन दोनों को मान लेना 'अभ्यास' है।

कालातीत वचन—अतीतकारण नाम यत्पूज्य वाच्यं तत्पश्चादनुभूते, तत्कालातीत एवावधार्यते इति। पूर्व वा निग्रहप्रत्ययनिवृत्त वक्ष्यन्तरितं पञ्चमनिग्रहीते तत्तत्प्रातीत कालातीतान्निग्रहवचनमसमर्थं भवतीति। —चरक संहिता विमानस्थान ८/६७

अर्थात् अतीत काल उसे कहते हैं जो पहले कहा जाना चाहिये उसे बाद में कहा जाय। वह काल के गुजर जाने से अवाह्य होता है। इस प्रकार निग्रहस्थान में आस हुए को पहले निग्रह नहीं करके पश्चात् जब उसने दूसरे पक्ष का आश्रय ले लिया हो तब निग्रह करे तो कालातीत हो जाने से उसका वह निग्रह वचन निग्रह में असमर्थ होता है।

अहेतु—असाधक हेतु को अहेतु कहते हैं। जो वस्तुतः हेतु नहीं होता है किन्तु हेतु की भाँति प्रतीत होता है। अनुमान के प्रकरण में उसे हेत्वाभास भी कहते हैं।

न्यून—तत्र प्रतिज्ञाहेतुबाह्योपनयनिगमनानामन्यतमेनापि न्यून न्यून अवति यथा बहुपदिष्टहेतुकमेवेन साध्यते हेतुना तच्च न्यूनम् एत नि ह्यन्तरेकस्योप्यर्थे प्रणयते। —चरक संहिता विमानस्थान ८/५५

अर्थात् प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन इन पाँचों में से किसी एक से न्यून वाक्य न्यून कहलाता है। यदि कोई ऐसा साध्य है जिसकी सिद्धि अनेक हेतुओं से होती हो किन्तु उसे सिद्ध करने के लिए केवल एक ही हेतु प्रस्तुत किया जाए तो वह भी न्यून कहलाता है।

अधिक—अधिक नाम यन्तद्विपरीत यथाऽऽयुर्वेदे आयुष्याच्चे बाह्यस्वस्वमौषधसमन्वया यत्किञ्चनप्रतिसम्बन्धाद्यमभ्यते। यथा पुन प्रतिसम्बन्धाद्यपि द्विरभिधीयते तत्पुनश्चत्तादधिकम्। —चरक संहिता विमानस्थान ८/५६

अर्थात् न्यून से विपरीत अधिक होता है। जैसे आयुर्वेद विषय पर चर्चालाप होने पर वहाँ पर बाह्यस्पष्ट औषधनस या अन्य कोई असम्बद्ध शास्त्र के विषय में कहा जायगा तो वह अधिक कहलायेगा। अथवा प्रकृत वच से सम्बद्ध भी हो तो यदि दुबारा कहा जायगा तो वह पुन कहे जाने के कारण अधिक कहलाता है।

न्यायदर्शन में—हेतुबाह्यवाधिकम् अधिक का यह लक्षण किया गया है। अर्थात् किसी साध्य की सिद्धि के लिए एक ही हेतु वा अनेक हेतु अपेक्षित हों उससे अधिक हेतुओं या उदाहरणों का कथन अधिक कहलाता है।

अर्थ (अपार्थक्य)—अर्थ को ही अपार्थक्य कहते हैं। अपार्थक्य का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—अपार्थक्यं नाम बहवचन परस्परैव वस्तुसम्बन्धमार्थकं यथा—चक्रवर्तकवशाद्यनित्यता इति। —चरक संहिता विमानस्थान ८/५७

अर्थात् जो अनेक वच या वाक्य वृत्त अर्थ युक्त होते हुए भी परस्पर अनित्य अर्थ नहीं पहुँचाते उसे अपार्थक्य (अर्थ) कहते हैं। जैसे चक्र, चक्र बंध वचन निवारक

इनमें से प्रत्येक पद का अपना अपना अर्थ है। यदि इन्हें वाक्य के रूप में एक स्थान पर संयुक्त कर दिया जाय तो उनका कोई अर्थ नहीं निकालेगा। अतः यह अपायक है।

अनर्थक—अनर्थक नाम यद्वचनमक्षरग्राममात्रमेव स्थात्यञ्चवगवन्व चाश्रयते गृह्यते।

—चरक संहिता विमान स्थान ५/७

अर्थात् जो वचन वग चवग टवग तवर्ग पवग इन पाँच वर्गों की तरह अक्षरों का समूह मात्र ही हो और किसी अर्थ को व्यक्त नहीं करता हो वह अनर्थक कहलाता है। यायदशन में भी ऐसा ही प्रतिपादित किया गया है— वगक्रमनिर्देशकान्निर्णयकम्।

पुनरुक्त पुनरुक्त का लक्षण अधिक में ही कर दिया गया है। यथा—

प्रतिसम्बाद्धाश्चमपि द्विरभिधीयते तपुनरुक्तवादधिकम्। अर्थात् प्रकृत अर्थ से सम्बद्ध भी यदि दुबारा कहा जाता है तो वह पुनरुक्त कहलाता है। यायदशनोक्त लक्षण में भी यही भाव प्रतिपादित है। यथा— शब्दाश्रयो पुनर्वचन पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात्।

अर्थात् अनुवाद को छोड़कर शब्द या अर्थ का बार बार कहना पुनरुक्त कहलाता है।

ये पाच (न्यून अधिक अपायक अनर्थक और पुनरुक्त) वाक्य दोष भी माने गए हैं।

विरुद्ध—विरुद्ध नाम यद्वष्टान्तसिद्धातसमयविरुद्धम्।

—चरक संहिता विमान स्थान ५/८

अर्थात् जो वाक्य दृष्टात सिद्धात और समय के विरुद्ध हो वह विरुद्ध कहलाता है। जैसे दृष्टान्तविरुद्ध अग्नि उष्ण है जैसे जल। सिद्धात विरुद्ध— भेषज किसी साध्यरोग को हरने में समर्थ नहीं है। समय विरुद्ध—कोई यह कह कि चतुष्पाद भेषज नहीं है तो वह आयुर्वेदिक समय विरुद्ध होगा। यदि कोई यह कहे कि यज्ञ में पशुओं को स्पर्श करना या मारना चाहिए तो यह याज्ञिक समय विरुद्ध होगा। यदि कोई वक्ता यह कहे कि सब प्राणियों की हिंसा करना चाहिए तो यह मोक्षशास्त्रिक समय विरुद्ध होगा। हेतवत्तर—हेतवत्तर नाम प्रकृतिहेतौ वाये यद्विकृतिहेतुमाह।

चरक संहिता विमानस्थान ८/७२

अर्थात् जिस हेतु का कथन किया जाना है उस हेतु का कथन नहीं करके अन्य हेतु का कथन करना। जैसे किसी स्थान पर प्रकृति का हत वाच्य हो (कहा जाना चाहिये) वहाँ पर यदि प्रकृति के हत का कथन नहीं करके विकृति के हेतु का कथन किया जाता है तो वह हवत्तर कहलाता है। यायदशन में इसका थोड़ा भिन्न लक्षण कहा गया है। जैसे— अविशोषोक्ते हेतौ प्रतिविद्ध विशेषमिच्छतो हेत्वभिरम। अर्थात् सामान्यतः कह गए हेतु का प्रतिषेध किए जाने पर उसकी विशेषता बतलाना (कहना) हवत्तर कहलाता है।

अर्थान्तर—अर्थान्तर नाम एकस्मिन् वस्तुष्वेव पर यदाह अथा उच्चरलक्षणे वाच्ये प्रमेहलक्षणमाह।

—चरक संहिता विमानस्थान ८/७३

कोई एक विषय का कथन करना हो किन्तु कहा जाय दूसरा विषय तो वह अर्थान्तर कहलाता है। जैसे कहीं ज्वर के लक्षण कहने में किन्तु प्रमेह के लक्षण कह दिए। वह अर्थान्तर होता है।

संशय

सामान्यतः अनिश्चयात्मक ज्ञान को संशय कहते हैं। इसे एक प्रकार का अयथार्थ अनुभव माना गया है जिसमें वस्तु स्वरूप का निणय या निश्चय नहीं हो पाता है। इसमें भास्वर की दृष्टि से यह यद्यपि एक मिथ्या ज्ञान है तथापि इसका स्वरूप प्रतिपादन एवं विवेचन किया जाना इसकी उपयोगिता को दर्शाता है। क्योंकि इसके अभाव में ज्ञान का विनिश्चय होना सम्भव नहीं है। तक सप्रह में इसका स्वरूप निम्न प्रकार बतलाया गया है— एक स्मरं क्षमिणि विरुद्धानाधमवैशिष्ट्यावगाहिमान संशयः।

अर्थात् एक धर्मी में परस्पर विरुद्ध अनेक धर्मों के वैशिष्ट्य का अवगाहि ज्ञान होना संशय कहलाता है।

आयुर्वेद शास्त्र में भी संशय का स्वरूप एवं लक्षण प्रतिपादित किया गया है। महर्षि चरक ने संशय का उल्लेख यद्यपि ४४ वादमार्गों के अन्तर्गत किया है किन्तु इससे उसके स्वरूप में कोई भिन्नता नहीं आई है। उन्होंने निम्न प्रकार से उसका स्वरूप बतलाया है—

संशयो नाम सवेहक्षणानुसन्धिः सवेहवनिश्चयः। यथा—दृष्ट्वा ह्यायुष्मत्संशयं क्षणक्षेतादधानपेतादध तथा सकिंयादधाकिंयादध पुरुषा शीघ्रमङ्गादिचरजीविनश्च एतदुभय दृष्टत्वात् संशयः किमस्ति काल्पकालमृत्त्युत् नस्तस्ति।

—चरक संहिता बिम्बानस्थान ८/४३

अर्थात् सदेह के लक्षणों से युक्त होने से सन्देह युक्त विषयों का अनिश्चित ज्ञान होना संशय कहलाता है। जैसे देखा जाता है कि एक रोगी आयु के हितकारी समस्त लक्षणों से युक्त है और दूसरा रोगी आयुष्य के लक्षणों से युक्त नहीं है और समुचित चिकित्सा का लाभ नहीं मिलने पर या मिल जाने पर भी एक शीघ्र मृत्यु को प्राप्त हो जाता है और दूसरा बहुत दिनों तक जीवित रहता है। इन दोनों बातों को देखने से संशय होता है कि मनुष्यों की अकाल मृत्यु होती है या नहीं होती।

स्वशास्त्रानुसार संशय के उभय लक्षण सार्थक हैं। आयुर्वेद में आतुर रोग और रोगी की चिकित्सा के सन्दर्भ में संशय का ज्ञान अपेक्षित है। गौतमकृत न्यायसूत्र में संशय के पाँच भेद बतलाए गए हैं। यथा—समानधर्मोपपत्ति मूलक अनेक धर्मोपपत्ति-मूलक विप्रतिपत्तिमूलक उल्लब्ध व्यवस्थामूलक और अनलब्ध व्यवस्था मूलक।

भ्रान्ति या विषय

विपरीत ज्ञान को भ्रान्ति या विषय माना माना गया है। यह अयथार्थ अनुभव होता है जो मिथ्या ज्ञान के अन्तर्गत आता है। जैसे रस्सी में सर्प का ज्ञान होना रेगिस्तान में भूमि भरीचिका याने जल नहीं होते हुए भी जल की प्रतीति या ज्ञान होना। संशय की भाँति यह भी यद्यपि मिथ्या ज्ञान है किन्तु दोनों में पर्याप्त भिन्नता है। संशय में अनिश्चय की स्थिति रहती है जबकि भ्रान्ति में भ्रम वा विपरीत ज्ञान होता है। अतः दोनों में पर्याप्त भिन्नता है।

पचदश अध्याय

सृष्टि उत्पत्ति क्रम

सृष्टि या सग निरूपण

सृष्टि शब्द सजि विसय घातु से बना है। सृज्यते इति सृष्टि अर्थात् जिसका सजन किया जाता है वह सृष्टि कहलाती है। सृष्टि के शाब्दिक अर्थ के अनुसार छिपे हुए पदार्थ को बाहर निकालना-यह प्रतिपादित होता है। जिस प्रकार पथ्वी के अंदर छिपे हुए बीज से घा य बाहर निकलता है उसी प्रकार इस विश्व की उत्पत्ति हुई है। सृष्टि का रहस्य अत्यंत गूढ़तम है इसका ठीक ठीक निरूपण करना बड़ बड़ मनीषियो तथा ऋषि महर्षियो के लिए भी कठिन है।

सृष्टि विषयक वगन वेद पुराण उपनिषद दर्शन शास्त्र धार्मिक ग्रन्थ एवं भारतीय साहित्य में यत्र तत्र नातिविस्तरेण छट-पट रूप में उपलब्ध होता है। कुछ पाश्चात्य विद्वान एवं आधुनिक विज्ञानवादी विद्वानों ने भी विश्व सृष्टि के विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए नवीन तथ्यों के प्रतिपादन का प्रयत्न किया है। किन्तु फिर भी सृष्टि के स्वरूप का निश्चयात्मक वगन सुषुप्त प्रमाणों से युक्त कही भी उपलब्ध नहीं होता है। भिन्न भिन्न वर्ग के आचार्य एवं विद्वान् इस विषय में अपना भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण रखते हैं। तथापि भारतीय दर्शन शास्त्रों में उपलब्ध होने वाले सृष्टि विषयक वगन के आधार पर समीक्षा करने के अनंतर ज्ञात होता है कि सांख्य दर्शन में यह प्रमुखता से प्रतिपादित किया गया है। सांख्य दर्शन ने सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में अभूतपूर्व कल्पना की है और उससे सम्बंधित तत्त्वों की विस्तृत विवेचना प्रस्तुत की है।

सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में भारतीय धार्मिक ग्रन्थों में भी यत्र-तत्र उल्लेख मिलता है। कुछ धार्मिक ग्रन्थ जिन पर वर्तमान व्यवहारवाद आश्रित है वे विश्व सृष्टि की उत्पत्ति का प्रमुख कारण परमब्रह्म परमात्मा को मानते हैं। सम्पूर्ण विश्व के अधीश्वर, परिपूर्ण परमब्रह्म परमात्मा की चेष्टा का विकास ही यह ससार है। इस जगत् की उत्पत्ति स्थिति एवं लय के कारणभूत परमब्रह्म परमात्मा भगवान् नारायण ही हैं जो अतान्द्रिय विम सनातन चराचर जगत् में अव्यक्त रूप से व्याप्त परम सूक्ष्म एवं निर्विकार हैं। जिसे ब्रह्म उपनिषद् पुराण स्मृतिसिद्ध्य एवं धर्मशास्त्र एकेश्वर से अनन्त तथा निर्विकल्पक मानते हैं। एकोऽहं बहु स्याम' इस पुष्पिका के

अनुसार वह ब्रह्म एक से बहुत होने की कामना से युक्त हुआ। किन्तु एकाकी रहन करने की अभिलाषा पूरा होना सम्भव नहीं है। अतः उसने भी अन्य के सहयोग की अपेक्षा का अनुभव किया। सत् एवं चित् स्वरूप की अभिव्यक्ति तो अकेले ही सम्भव है किन्तु आनन्द की प्राप्ति के लिये दूसर का सहयोग हीन अनिवार्य है। इसके लिये ब्रह्मा ने सृष्टि की रचना करने का सकल्प किया और इस सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड की रचना की। इस प्रकार परम ब्रह्म परमात्मा सच्चिदानन्द स्वरूप है। परम ब्रह्म का यही स्वरूप सृष्टि के रूप में विभिन्न प्रकार से अभिव्यक्त हुआ है जिसका प्रत्यक्ष करने में केवल योगीजन ही समर्थ हुए हैं।

वैशेषिक दशन के अनुसार परमाणुओं के संयोग से सृष्टि की उत्पत्ति होती है। वैशेषिक दशन के प्रमुख ग्रन्थ प्रशस्तपादभाष्य में सृष्टि सम्बन्धी जो वर्णन किया गया है उसके अनुसार जब परमात्मा की सृष्टि की रचना करने की इच्छा बलवती होती है तब उसकी इच्छा से परमाणुओं में स्वतः ही क्रियाशीलता उत्पन्न हो जाती है जिसके परिणाम स्वरूप दो-दो परमाणुओं में परस्पर संयोग होता है अर्थात् सजातीय दो परमाणुओं के संयोग से 'द्व्यणुक' का निर्माण होता है। परमाणुओं की संख्या अक्षय्य होने के कारण तथा असंख्य दो-दो परमाणुओं से बन होने के कारण द्व्यणुक भी असंख्य होते हैं। उन द्व्यणुकों में पुन क्रिया होने के कारण तीन द्व्यणुकों के संयोग से त्र्यणुक या त्रसरेण का निर्माण होता है। इसी प्रकार चार चार त्र्यणुक के संयोग 'चतुरणुक' तथा पाँच चतुरणुक के संयोग से 'पञ्चाणुक' का निर्माण होता है। ये सभी अणुक कार्य द्रव्य होते हैं और द्व्यणुक की अपेक्षा क्रमशः स्थूल से स्थूलतर एवं व्यक्त से व्यक्ततर होते हैं। इस प्रकार पञ्चाणुकों के द्वारा उत्तरोत्तर स्थूल स्थूलतर स्थूलतम आदि तारतम्य से महाकाश महावायु महातेज महाजल और महापृथ्वी आदि कार्यद्रव्य उत्पन्न होते हैं। इन कार्य द्रव्यों से जगत् के अन्य सभी द्रव्य निर्मित एवं उत्पन्न होते हैं।

सृष्टि के विषय में एक अन्य विचार सरणि के अनुसार परम ब्रह्म परमात्मा ने सर्व प्रथम जल तत्व को उत्पन्न किया और उस जल में अपनी शक्ति रूप बीज को स्थापित किया। यह बीज सुवर्ण के समान तथा सुवर्ण की कान्ति से युक्त एक अणु के रूप में परिणत हो गया। यही अणु 'हिरण्यगर्भ' की संज्ञा से युक्त हुआ। इस हिरण्यगर्भ (अणु) से अनुसुप्त ब्रह्मा उत्पन्न हुए। उत्पन्न होकर अणु दो भागों में विभक्त हो गया। जिसके ऊर्ध्व भाग से 'स्वर्ग' एवं अधः भाग से 'पृथ्वी' की रचना हुई। मध्य भाग में अनुसुप्त का दो विभाग तथा अकारण की रचना हुई। इसी प्रकार सहस्रान्व, अर्द्धकार, अक्ष एवं सप्त-दश-सरी रूप से युक्त अमरत पदार्थों की

रचना हुई। पन शब्द स्पष्ट रूप रस गन्धादि विषयों को ग्रहण करने वाली पाँच ज्ञानेन्द्रियों तथा विभिन्न कर्मों का सम्पादन करने वाली पाँच कर्माद्रियों की उत्पत्ति हुई। उन इन्द्रियों एवं महाभूतों के सूक्ष्मरूप तन्मात्राओं से युक्त देव मनुष्य पशु पक्षी आदि समस्त जीवों की सृष्टि हुई।

गीता में उपलब्ध होने वाले सृष्टि विषयक विवेचन के अनुसार परमात्मा के स्वेच्छा पूर्वक दो रूप हो गए — (१) वाम भाग और (२) दक्षिण भाग। भगवान् के वाम भाग से त्रयी तथा दक्षिण भाग से पुरुष की उत्पत्ति हुई। इस प्रकार ये दो धाराएँ चली और इन्हीं दो धाराओं से जरायुज अण्डज स्वेदज तथा उद्भिज आदि योनियों के द्वारा जीवों की अभिव्यक्ति विभिन्न रूपों में हुई। मनुष्य ही इन समस्त योनियों में प्रमुख प्राणी है।

आयुर्वेद में सृष्टि की उत्पत्ति का अनुकरण साख्य दर्शन के आधार पर किया गया है। यथास्थल आयुर्वेद प्रणतामा ने मत भिन्नता भी प्रकट की है। साख्य दर्शन में सृष्टि की उत्पत्ति अव्यक्त तत्त्व से मानी गई है। इसे प्रकृति भी कहा गया है। यह दृश्यमान ससार सब प्रथम प्रकृति में विलीन था अथवा सभी व्यक्त तत्त्व अव्यक्त में एकीभूत होकर समाविष्ट थे। न तो उसका प्रयत्न ही हो सकता था और न ही किन्हीं लक्षणों से उनका अनुमान किया जा सकता था। प्रकृति प्रकट परम ब्रह्म ने स्वेच्छा से पञ्चभूतों में शरीरों को धारण कर पुनः आकाशादि पञ्च महाभूतों सहित महादादि चतुर्विंशति तत्त्वों को प्रलय काल की अवस्था में अव्यक्त में विलीन हो गए थे जो स्थूल रूप में प्रकाशित किया और साथ ही स्वयं भी प्रकाशमान हुए।

आयुर्वेद में कि मानव जीवन से सम्बन्धित शास्त्र है अतः उसमें ऐसे सभी विषयों का प्रतिपादन किया गया है जो जीवन विज्ञान की दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं। यही कारण है कि गन्ध धारण से भी पूर्व की स्थिति से लेकर मृत्यु पथ तक सगस्त घटनाक्रम का प्रसंगोपात्त वर्णन या उल्लेख इस शास्त्र में मिलता है। इसका अतिरिक्त यह शास्त्र विभिन्न दार्शनिक मिथ्याता से अनुप्राणित होने के कारण न केवल मनुष्य की अपितु सृष्टि की उत्पत्ति के विषय में भी अपने स्वतन्त्र दृष्टिकोण का प्रतिपादन करता है। यही कारण है कि महर्षि सुश्रुत एवं महर्षि चरक ने इस विषय में अपने गम्भीर चिन्तन के आधार पर जो भौतिक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है वह महत्वपूर्ण एवं उपयोगी है।

आयुर्वेद में सृष्टि की उत्पत्ति का जो स्वरूप निरूपित किया गया है वह अपने आप में परिपूर्ण एवं अद्वितीय है। इसका कारण सम्भवतः यह है कि आयुर्वेद ने सृष्टि के विषय में अधिक गहराई में न जाकर तथा उसकी सूक्ष्मता को ग्रहण न कर उसके सरल स्थूल एवं बुद्धिगम्य स्वरूप का विवेचन किया है। आयुर्वेद में सृष्टि की उत्पत्ति

का मूल कारण अव्यक्त माना गया है। उस अव्यक्त तत्त्व से अन्य व्यक्त तत्वों की उत्पत्ति एवं सृष्टि के विकास का विवेचन महर्षि चरक ने अत्यन्त सुन्दर रूप से किया है।

‘सर्वजनां कारणकारण सत्त्वरजस्तमोलक्षणघट्टरूपमक्षितस्य जगत सम्प्रबहेतुरव्यक्त नाम । तत्रैक बहुधा क्षेत्रज्ञानामधिष्ठान समुद्र इवौदकानां अन्तानाम ।

—सुश्रुत संहिता शारीरस्थान १/३

अर्थात् जो समस्त प्राणियों की उत्पत्ति का कारण है किन्तु स्वयं अकारण है (किसी अन्य तत्त्व से उत्पन्न नहीं होने के कारण स्वयं कारण रहित है) सत्त्व रज-तम इन तीन लक्षण वाला है (महददि तत्वों से युक्त होने के कारण) अष्टविध रूप वाला है और सम्पूर्ण ससार की उत्पत्ति में कारण है वह अव्यक्त नामक तत्व है। वह एक अव्यक्त अनेक क्षेत्रज्ञों (पुरुष आत्मा) का अधिष्ठान है। जिस प्रकार एक समुद्र अनेक जलचर प्राणियों का आधार (आश्रय) होता है उसी प्रकार एक ही अव्यक्त असंख्य क्षेत्रज्ञों का आश्रय होता है।

महान और अहकार तत्व की उत्पत्ति

तस्मि अव्यक्ते न्महान्त्वद्यते तत्त्विग एव तत्त्विगाद्यव महत्तत्त्वत्विज्ञ एव अहकार उत्पद्यते । स च त्रिविधो वकारिकस्तेजसो भूतादिरिति ।

—सुश्रुत संहिता शारीरस्थान १/४

अर्थात् उन्हीं तीन (सत्त्व रज-तम) लक्षणों वाले अव्यक्त से उन्हीं तीन लक्षणों से युक्त महत् तत्व की उत्पत्ति होती है। उस महत् तत्व से उन्हीं तीन लक्षणों वाला अहकार तत्व उत्पन्न होता है। त्रिविध (सत्त्व रज-तम) लक्षणों से युक्त वह अहकार तीन प्रकार का होता है—वैकारिक तेजस और भूतादि।

इन्द्रियों की उत्पत्ति

तत्र एक रिकावहकारास्तजससाहाय्याव तत्त्वलक्षणान्येवकादशेन्द्रियव्युत्पद्यन्ते । तद्व्या - भोक्तृत्वकक्षुजिह्वाघ्राणवाग्धस्तीपस्वपाशुपादभक्तंतीति । तत्र पूर्वणि इव बहुलैन्द्रियाणि इतराणि यव कर्मन्द्रियाणि उभयात्मक मन ।

—सुश्रुत संहिता शारीरस्थान १/४

अर्थात् तेजस अहकार की सहायता से वैकारिक अहकार से उन्हीं तीन (सत्त्व रज-तम) लक्षणों वाली ग्यारह इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं। वे निम्न प्रकार हैं— भोत्र त्वक कक्षु जिह्वा घ्राण वाक् (बाणी) हस्त उपस्थ (ग्रिष्म मूत्रेन्द्रिय) पाशु (शुद्ध-मलेन्द्रिय) पाद और मन। इनमें से पहले वाली पाँच ज्ञानेन्द्रिया अन्य पाँच कर्मेन्द्रियाँ और मन उभयात्मक होता है।

पञ्चतन्मात्राओं एवं महाभूतों की उत्पत्ति

भूतादेरपि तजसहोभ्यास्तत्त्वज्ञानेनैव पञ्चतन्मात्राण्युपपद्यन्ते । तन्मात्राण्यन्वयतन्मात्रा स्पर्शतन्मात्र रूपतन्मात्र रसतन्मात्र गन्धतन्मात्रमिति । तेषां विशेषः, शब्दस्पर्शरूपरसगन्धा । तेभ्यो भूतानि व्योमानिमानलजलोभ्य ।

—सुश्रुत संहिता शारीर स्थान १/४

अर्थात् तजस अकार की सहायता से भूतादि अहकार से उन्हीं तीन (तत्त्व रज-तम) लक्षणों वाली पंच तन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं । जैसे शब्दतन्मात्रा स्पर्श तन्मात्रा रूपतन्मात्रा रसतन्मात्रा और गन्धतन्मात्रा । इन पञ्चतन्मात्राओं के विशेष शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध होते हैं । इन तन्मात्राओं से पांच महाभूत उत्पन्न होते हैं । जैसे-आकाश वायु अग्नि जल और पृथ्वी ।

एवमेवा तत्त्वचतुर्विंशतिभ्य वशात् ।

इस प्रकार चौबीस तत्वों का वर्णन किया गया ।

इन चौबीस तत्वों के संयोग से शरीर का निर्माण होता है । इस चतुर्विंशति तत्व समुदायात्मक शरीर को क्षेत्र कहते हैं । आत्मा या पुरुष इस शरीर रूपी क्षेत्र में स्थित रहता है और वह उस क्षेत्र तथा तदगत समस्त भावों को जानता है इसलिए उसे (आत्मा को) क्षेत्रज्ञ कहते हैं । चतुर्विंशति तत्वों के समुदाय से निर्मित शरीर जड़ एवं अचेतन होता है । उसे चेतना प्रदान करने वाला पञ्चीसवा तत्व पुरुष (आत्मा) होता है । यह पुरुष सृष्टि के मूल कारण प्रकृति और महदादि काय रूप विकार से समुक्त होकर चेतना प्रदान करने वाला तथा प्रवक्तृ होता है । यद्यपि प्रधान (अव्यक्त प्रकृति) अचेतन है और अचेतन द्रव्य प्रवृत्ति नहीं करता है तथापि जिस प्रकार नव प्रसूता माता के स्तनों में शिशु के पाषण एवं वृद्धि के लिए अचेतन दूध प्रवृत्ति करता है । उसी प्रकार अचेतन प्रधान भी पुरुष के कवल्याय अर्थात् मोक्षार्थ प्रवृत्ति करता है । महर्षि सुश्रुत ने भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया है । यथा—

तत्र सध एवाचतनवश पुरुष पञ्चविंशतितम कायकारणस्यवतश्चतुर्विंशति भवति । सत्यप्यचतन्ये प्रधानस्य पुरुषकैवल्यस्य प्रवृत्तिमुपदिशन्ति क्षीरादीन्क्षेत्रज्ञे ह्यनुवाहरन्ति ।

—सुश्रुत संहिता शारीरस्थान १/

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि आयुर्वेद ने साख्य मत के जिस सिद्धांत का अनुसरण किया है उसके अनुसार सृष्टि के आदि मूल तत्व दो हैं—प्रकृति और पुरुष । इन में भी पुरुष अपरिणामी (परिवर्तन शून्य) एवं निर्विकार है । इसके विपरीत प्रकृति परिणामी है और उसमें उत्तरोत्तर परिवर्तन होकर विकार रूप महादादि तत्वों का प्रादुर्भाव होता है । इनमें प्रकृति के नाम से जाना जाने वाला मूल तत्व अव्यक्त और उससे समुत्पन्न षण् महादादि अथ तत्व व्यक्त होते हैं । पुरुष इन दोनों ही प्रकार के तत्वों से सर्वथा भिन्न निर्विकार रूप होता है । अव्यक्त से व्यक्त तत्वों की उत्पत्ति होने वाली क्रिया में पुरुष का कम केवल इतना है कि वह प्रकृति

के साथ विद्यमान रहता है। यद्यपि पुरुष का अपना कोई कार्य नहीं है। अर्थात् उससे कोई सत्व या द्वय उत्पन्न नहीं होता है। परन्तु प्रकृति से उत्प्रेरित की कृपा द्वय उत्पन्न होते हैं उससे उसका सान्निध्य रहता है। पुरुष के सान्निध्य से ही प्रकृति अथ तत्त्वों के उत्पादन में समर्थ होती है। इसीलिए प्रकृति को प्रसवधर्मि और पुरुष को अप्रसवधर्मि कहा गया है।

यद्यपि प्रकृति और पुरुष में अनेक विषमताएँ हैं। जैसे प्रकृति त्रिगुणात्मिका अर्थात् सत्व रज-तम से युक्त जब विषय रूपा और अचेतन होती है जबकि पुरुष इससे विपरीत त्रिगुणातीत विवेकी विषयी और चेतन होता है। इस प्रकार दोनों विधर्मों हैं और परस्पर अलग रह कर कुछ नहीं कर सकते हैं। एक दूसरे के ससंग में आने पर ही दोनों की सृष्टि की रचना में प्रवृत्ति होती है। परिणामतः सृष्टि की रचना होती है। यहाँ एक शक्य यह उत्पन्न होती है कि जब प्रकृति और पुरुष दोनों ही स्वभावतः एक दूसरे से विपरीत या विरोधी एवं भिन्न हैं तो इनका पारस्परिक मिलन क्यों और कैसे होता है तथा ये किस प्रकार सृष्टि की रचना में प्रवृत्ति करते हैं। इसका समाधान सांख्य कारिका में निम्न प्रकार से किया गया है—

पद्मन्धवुभयोरपि सयोगस्तत्कृत सग । —सांख्य कारिका ३१

इसके अनुसार पद्मन्ध न्याय से दोनों (प्रकृति और पुरुष) का सयोग होकर सर्ग (सृष्टि) की उत्पत्ति या रचना होती है। सांख्योक्त पद्मन्ध (पद्म-लंगडा और अघ्रा) न्याय निम्न प्रकार है—

किसी जंगल में एक अघ्रा और एक लंगडा रहता था। एक दिन अचानक जब उस जंगल में आग लगी तो दोनों चबड़ाए। क्योंकि अघ्रा देख नहीं सकता था कि वह किन्नर जाय और लंगडा भाग नहीं सकता था। अकस्मात् दोनों का मिलन हुआ। लंगडा को अघ्रा ने अपने कंधे पर बठाया और लंगडा अघ्रा को रास्ता बतलाता गया। इस प्रकार दोनों उस जंगल से बाहर निकल आए और विपत्ति से बच गए। इसी प्रकार प्रकृति और पुरुष का परस्पर सयोग सृष्टि की उत्पत्ति करता है।

तत्त्व विरूपण

तत्त्व शब्द का सामान्य अर्थ होता है वह मूल द्वय जिसके द्वारा सृष्टि की उत्पत्ति हुई अथवा सृष्टि की उत्पत्ति एवं विकास के साथ जिसका घनिष्ठ सम्बन्ध है। व्याकरण के अनुसार तत्त्व शब्द की निष्पत्ति 'तत्' विस्तार' वातु से हुई है। अतः तत्त्व के आच्छिन्न अर्थ के अनुसार सम्पूर्ण ससार जिसके विस्तार से आच्छिन्न है अथवा सम्पूर्ण साक्षर अक्षर के ओ व्याप्त होकर स्थित है वह तत्त्व कहा जाता है।

तत्त्व के विषय में विभिन्न दार्शनिकों ने अपने अपने सिद्धान्तानुसार भिन्न भिन्न दृष्टिकोण प्रस्तुत कर भिन्न-भिन्न प्रकार से विवेचन किया है। इस विषय में सर्वत्र मान्य एक मत स्थापित नहीं कर पाए हैं। सांख्य दर्शन में तत्त्वों का विवेचन मुख्यतः

स्थित रूप से उपलब्ध होता है। उसके मतानुसार मूल प्रकृति 'अव्यक्त' ही वह सर्व प्रथम तत्व है जिससे अन्य व्यक्त तत्वों एवं सृष्टि की उत्पत्ति होती है। इस सन्दर्भ में साध्य दशन पञ्चीस तत्वों का अनुमोदन करता है। वशेषिक दर्शन में भी किञ्चित् परिवर्तन के साथ उन्हीं तत्वों को स्वीकार किया गया है। किन्तु वह तत्वों की कुल संख्या चौबीस मानता है। वेदात दशन तथा उपनिषद् कालीन दार्शनिक विद्वान् एकमात्र परम तत्व ब्रह्म को ही स्वीकार करते हैं। वे ब्रह्म को ही सत्य मानते हैं। ब्रह्म के अति रिक्त समस्त जगत् मिथ्या है— ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या। मीमांसा दशन के सूत्रकार जमिनी का मत इस से ठीक विपरीत है। उनके मतानुसार सम्पूर्ण बाह्य जगत् सत्य है। अर्थात् जैसा वह दृष्टिगत होता है वन् वसा ही और यथाथ रूप है। जमिनी के मतानुसार आत्मा अनेक है और स्वर्ग का अस्तित्व विद्यमान है। किन्तु स्वर्ग में प्राप्त होने वाला सुख ऐश्वर्य एवं भोगोपभोग ससार के भोगों की भाँति ही भौतिक है। वे वेदों का प्रामाण्य भी स्वीकार करते हैं। चार्वाक दशन में प्रत्यक्ष प्रमाण पर आधारित तत्वों की व्यवस्था अथ दशनो से सद्यथा भिन्न है। वह पृथ्वी जल तेज और वायु इन चार को ही जगत के लिए उपयोगी मानता है। गीता में ससार के लिए मध्य रूप से तीन तत्वों का ही वर्णन किया गया है। यथा प्रकृति पुरुष और अमृत तत्व। ये तीन तत्व ही ससार के उपादक एवं नियामक हैं। जन दशन में जो तत्व व्यवस्था स्वीकृत की गई है वह मुख्यतः आमोक्ष परक है। अतः आत्मा की शुद्धि एवं तदनन्तर उसकी मक्ति के लिए ही तत्वों का विशेष महत्व है। जन दशन में स्वीकृत तत्व व्यवस्था जन दशन की दृष्टि से सृष्टि की उत्पत्ति में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से सहायक नहीं है। उसके मतानुसार सृष्टि तो अनादि काल से इसी प्रकार चली आ रही है और अनन्त काल तक इसी प्रकार चलती रहेगी। उसका कर्त्ता या नियन्ता कोई नहीं है। जैन तत्व मीमांसा के अतगत स्वीकृत तत्वों की संख्या क्रमशः दो पाँच सात और नौ है। दो तत्व यथा—जीव और अजीव। पाँच तत्व यथा—धम अधम आकाश काल और पुद्गल। सात तत्व यथा—जीव अजीव आस्रव बध सवर निजरा और मोक्ष। इन सात तत्वों में पुण्य और पाप इन दो तत्वों का मिला लेने से तत्व संख्या नौ हो जाती है। तत्वों के इस संख्या विभाजन में भा सात तत्व विशेष महत्त्वपूर्ण हैं और इन्हीं सात तत्वों पर जन दशन में विशेष जोर दिया गया है। इन तत्वों का सम्यक श्रद्धान एवं सम्यक ज्ञान ही मोक्ष प्राप्ति में सहायक होता है।

आयुर्वेद में जो तत्व व्यवस्था स्वीकार की गई है वह बहुत कुछ साध्य दर्शन से समानता रखती है। कहीं कहीं उसी के अतगत वशेषिक दर्शन के मत को भी ग्रहण कर लिया गया है। आयुर्वेद सम्मत तत्व मीमांसा प्रत्यक्षतः आयुर्वेद के मूल प्रयोजन स्वास्थ्य स्वस्थायरक्षणम् आतुरस्य च विकारप्रशमनं पर आधारित एवं

अनुप्राणित है और इसी उद्देश्य की पूर्ति में सहायक होती है। सांख्य दर्शन के अनुसार सृष्टि के उत्पत्तिक्रम में भाग लेने वाले पच्चीस तत्व होते हैं। इन पच्चीस तत्वों का सम्यक् ज्ञान जिसे हो जाता है वह किसी भी ब्रह्म का पुरुष हो चाहे वह ब्रह्मचारी हो चाहे सन्यासी हो चाहे गृहस्थी हो वह (तीन प्रकार के) दुखों से अवश्य ही मुक्त हो जाता है—इसमें कोई संशय नहीं है। आचार्यों ने इसी तथ्य का प्रतिपादन निम्न श्लोक में किया है—

एवमिदं तत्त्वज्ञो यत्र कुत्रापि न संशयः ।

जटी मुण्डी शिखी वाऽपि मण्यते नात्र संशयः ॥

—स शि ख ६/११

तत्वों का वर्गीकरण

सांख्य दर्शन में प्रतिपादित पच्चीस तत्वों को ज्ञान की सुविधा के लिए निम्न चार वर्गों में विभाजित किया गया है—

१ प्रकृति या मूल प्रकृति—वह तत्व जो दूसरे तत्व को उत्पन्न करने में कारण होता है किन्तु स्वयं किसी से उत्पन्न नहीं होता। अर्थात् उसको उत्पन्न करने वाला कोई कारण नहीं होता प्रकृति कहलाता है। स्वयं कारण रहित होने से उसे मूल प्रकृति अथवा विकार रहि होने से अविकृति भी कहते हैं। सख्या की दृष्टि से यह तत्व केवल एक होता है। आदि मूल तत्व अव्यक्त को ही प्रकृति या मूल कहते हैं।

२ प्रकृति विकृति—जो तत्व अन्य तत्वों को उत्पन्न करता है वह प्रकृति और जो स्वयं दूसरे तत्वों से उत्पन्न होता है वह विकृति कहलाता है। अतः अन्य तत्वों को उत्पन्न करने के कारण तथा स्वयं किसी अन्य तत्व से उत्पन्न होने के कारण उसे प्रकृति विकृति कहते हैं। तत्व बीमासा में इनकी सख्या सात है। महान् अहंकार और पांच तन्मात्राएँ—ये सात तत्व प्रकृति विकृति कहलाते हैं।

३ विकृति या विकार—जो स्वयं दूसरे तत्वों से उत्पन्न होता है किन्तु स्वयं किसी अन्य तत्व को उत्पन्न करने में असमर्थ रहता है विकृति या विकार कहलाता है। तत्त्व व्यवस्था में इनकी सख्या सोलह मानी गई है। ग्यारह इन्द्रिया और पांच महाभूत ये सोलह तत्व कायमात्र होने से विकार कहलाते हैं। इनसे कोई अन्य तत्व उत्पन्न नहीं होता है।

४ न प्रकृति न विकृति—जो न तो किसी तत्व को उत्पन्न करता है और न ही किसी अन्य तत्व से उत्पन्न होता है। किसी अन्य तत्व को उत्पन्न नहीं करने से न प्रकृति और स्वयं अनुत्पन्न होने से न विकृति अर्थात् न कारण और न कार्य होने से उसे न प्रकृति न विकृति कहते हैं। यह तत्व केवल एक मात्र पुरुष होता है।

सांख्य कार्यका में उपर्युक्त तथ्य प्रतिपादन निम्न प्रकार से किया गया है—

मूलप्रकृतिरविकृति/महत्तत्त्वा प्रकृतिरविकृतस्य सत्य ।

बोद्धव्यमस्तु विकारो न प्रकृतिरविकृतिः पुरुषः ॥

अर्थात् मूल प्रकृति (अव्यक्त) अविकृति महत्वादि सत्त्व तत्त्व प्रकृति-विकृति इन्द्रियादि सोलह विकार और पुरुष न प्रकृति न विकृति होता है ।

प्रकृति या अव्यक्त

जो अन्य तत्वों को उत्पन्न करती है वह प्रकृति कहलाती है । यथा —
तत्वात्तरोत्पादनत्वं प्रकृतिस्त्वम् ।

प्रकृति में अन्य तत्वों के उत्पादन की क्षमता रहती है । इसलिए वह कारण है । अन्य समस्त तत्व उसके काय हैं । समस्त तत्व उसी से उत्पन्न होने के कारण वह मूल प्रकृति भी कहलाती है । वह स्वयं किसी का काय या विकार नहीं होने से अविकृति वाचक भी होती है । प्रकृति शब्द की परिभाषा भी इसी अर्थ को ध्वनित करती है । यथा— प्रकरोतीति प्रकृति ।

प्रकृति का कोई स्वरूप विद्यमान नहीं होने से अथवा उसकी कोई अवस्था नहीं होने से या वह स्वयं व्यक्त नहीं होने से उसे अव्यक्त संज्ञा से भी व्यवहृत किया जाता है । प्रकृति यद्यपि ससार के समस्त पदार्थों या कायद्रव्यों का कारण होती है किन्तु वह कारण होते हुए भी व्यक्त नहीं होती । इसीलिए उसे अव्यक्त संज्ञा से व्यवहृत किया गया है । व्यक्त से भिन्न और विपरीत धर्माविलम्बी अव्यक्त होता है । महत्वादि व्यक्त तत्वा में सामान्यतः जो घटते हैं वे अव्यक्त में कदापि नहीं होते हैं । व्यक्त सदैव उत्पत्ति और विनाशशील होता है । वह अव्यापक सक्रिय अनेक स्वकारणाश्रित प्रधान का ज्ञापक साधयक और परतन्त्र होता है । इसके विपरीत अव्यक्त सबथा अहेतुमत् नित्य व्यापक निष्क्रिय एक अनाश्रित अलिङ्ग अनवयव (अवयव रहित) और स्वतन्त्र होता है । अव्यक्त (प्रकृति) त्रिगुणात्मक होता है । अर्थात् अव्यक्त में सब रज और तम तीन गुण विद्यमान रहते हैं । क्योंकि सत्कायवाद के सिद्धान्त के अनुसार जो गुण कारण में नहीं होते वे काय में भी स्वतन्त्र रूप से नहीं आ सकते । अन्तर केवल इतना होता है कि सृष्ट पदार्थों में वे गुण विद्यमानवस्था एवं कार्यकर स्थिति में होते हैं किन्तु अव्यक्त (प्रकृति) में वे गुण साम्यावस्था एवं अकार्य करी स्थिति में होते हैं । इसलिए प्रकृति का निम्न लक्षण साम्यसूत्र में प्रतिपादित किया गया है— सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृति अर्थात् सत्त्व रज और तम इन तीनों गुणों की साम्यावस्था ही प्रकृति कहलाती है ।

महत्तत्त्व

सृष्टि के उत्पत्ति क्षण में अव्यक्त से उत्पन्न होने वाला अक्षम अव्यक्त तत्त्व

‘महत्’ हीला है। इसे महत्त्वं तत्त्वं वा बुद्धि तत्त्वं भी कहते हैं। आयुर्वेद तथा दर्शन शास्त्रों में बुद्धि तत्त्वं का वर्णनित प्रतिष्ठित सामान्य बर्णन ज्ञान होता है। किन्तु प्रस्तुत प्रकरण में बुद्धि तत्त्वं विशिष्टाश्रयाधी के रूप में प्रकृत हुआ है। कुछ आचार्यों के मतानुसार ज्ञान के बिना शब्द प्रयोग नहीं हो सकता। अतः सर्वव्यवहार शब्द प्रयोग का हेतु ज्ञान है। वह ज्ञान ही बुद्धि पदवाची है। यथा—‘व्यवहारमात्रहेतुज्ञानं बुद्धिः प्रकीर्तिता— अर्थात् प्रत्येक व्यवहार के कारण घट ज्ञान को बुद्धि कहते हैं। दीपिकाकार के मतानुसार अनुव्यवसायगम्य ज्ञान ही बुद्धि है। विषय का ज्ञान व्यवसाय है और व्यवसाय का ज्ञान अनुव्यवसाय है। जैसे यह घट है इस प्रकार के घट का बाधुष प्रत्यक्ष व्यवसाय कहलाता है और उसके अनन्तर मुझे घट का प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है—ऐसा जो ज्ञान होता है उसको अनुव्यवसाय कहते हैं। इस अनुव्यवसाय से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसे बुद्धि कहते हैं। शिवादित्य के कथना नसार आत्मा का आश्रय करके रहा हुआ जो प्रकाश है उसका नाम बुद्धि है। सांख्य दर्शन के अनुसार प्रकृति के प्रथम परिणाम महत्तत्त्वं रूप अन्तःकरण विशेष को बुद्धि कहते हैं और निमल बुद्धि के विशेष परिणाम को ज्ञान कहते हैं। अर्थात् बाह्य ज्ञानेन्द्रिय के द्वारा विषय देश में पहुँचकर घट घट आदि विषय रूप में परिणत हुई बुद्धि को ज्ञान कहते हैं। स्वच्छ बुद्धि में स्थित ज्ञान से चैतन्य रूप पुरुष के भेद का ज्ञान नहीं होने से ‘मै’ जानता हूँ इस प्रकार का जो अभिमान होता है उसे उपलब्धि कहते हैं। किन्तु न्याय एवं वशेषिक दर्शन में बुद्धि उपलब्धि और ज्ञान को पर्याय रूप माना गया है। यथा बुद्धिर्यत्स्विधर्मानमित्यनर्थान्तरम् (याय सत्र १।१।१५) यथा—‘बुद्धिर्यत्स्विधर्मान् प्रत्यक्ष इति पर्याया (वै सू ८/१२)। आयुर्वेद शास्त्र में अध्यवसायात्मिका व्यवसायात्मिका एवं निश्चयात्मिका तत्त्वं को बुद्धि कहा गया है तथा उसकी गणना अन्तःकरण में की गई है। अर्थात् पुरुष (आत्मा) का ज्ञान कम तथा उसके फल रूप मोक्ष (सासारिक दुःख सुख) और अपवर्ग (मोक्ष) जिन साधनों की सहायता से होते हैं उन्हें करण कहा जाता है। ये करण दो प्रकार के होते हैं—बाह्य करण और अन्तःकरण। पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाँच कर्मेन्द्रियाँ बाह्य करण कहलाते हैं। मन बुद्धि और अहंकार ये तीन अन्तःकरण कहलाते हैं। इनमें बुद्धि का कम अध्यवसाय अथवा निश्चय करना है। अर्थात् मन के द्वारा विषय का ज्ञान प्राप्त होने के पश्चात् पुरुष को निश्चय करता है कि यह करना चाहिए अथवा नहीं? भरा जाना चाहिए या नहीं? यह कहना चाहिए या नहीं? इत्यादि हिताहित विषय का विवेक होना ही बुद्धि है। बुद्धि के द्वारा ही अनुसृत हिताहित का अनुसरण और अहिताहित का परित्याग करता है।

यह स्पष्ट किया जा चुका है कि सांख्य दर्शन के मतानुसार बुद्धि तत्त्वं प्रकृति का ही परिणाम है और यह साधनिक परिवर्तन के अनुसार ‘महत्तत्त्वं’ के नाम से व्यवहृत

होता है। प्रकृति जब पुरुष से सयुक्त होती है तो अपनी अवस्था एवं त्रिगुण साम्यावस्था का परित्याग कर व्यक्त एवं त्रिगुण वषम्ययुक्त अनेक तत्वों को उत्पन्न करती है। उन व्यक्त तत्वों में प्रथम तत्व होता है—महत या महान्। यही महत्त्व बुद्धि तत्व भी कहलाता है। असा कि कहा गया है—

यदेतत्तद्विस्तृतं बीजं प्रधानपुरुषात्मकम् ।

महत्तत्त्वमिति प्रोक्तं बुद्धित्वमिहोच्यते ॥

आयुष मे बुद्धि और बुद्धि के काय के विषय में निम्न विवरण उपलब्ध होता है—

इन्द्रियेणन्द्रियार्थो हि समनस्कन गृह्यते ।

कल्प्यते मनसा तद्ध गुणतो दोषतोऽपि वा ॥

जायते विषये तत्र या बुद्धिर्निश्चयात्मिका ।

व्यवस्यति तथा वक्तुं कतुं वा बुद्धिपूर्वकम् ॥

— चरक संहिता शारीर स्थान १/ २ २३

अर्थ—मन सहित ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा अपने-अपने विषय का ग्रहण होने के पश्चात् मन और बुद्धि का व्यापार होता है। इन्द्रियाय (विषय) का ग्रहण होने के अनन्तर मन के द्वारा सकृप किया जाता है कि गृहीत विषय गुण युक्त होने से ब्राह्म है अथवा दोष युक्त होने से या य है। तत्पश्चान् उस विषय के सम्बन्ध में स्थिर निश्चय होता है वही निश्चयात्मिका बुद्धि होती है। इसे ही अध्यवसाय भी कहते हैं।

अहंकार

प्रकृति (अव्यक्त) से उत्पन्न होने वाले व्यक्त तत्वों की परम्परा में दूसरा व्यक्त तत्व अहंकार है जो उपयुक्त महत्त्व से उत्पन्न होता है। महत्त्व की भाँति यह भी त्रिगुणात्मक (सत्त्व रज और तम से युक्त) होता है। अहंकार में तीनों गुणों की विषम रूपा स्थिति रहती है। तीनों गुणों की वैषम्यावस्था के कारण ही अहंकार तत्व मनुष्यों में ममत्व भावना का उत्पादक होता है। सामान्यतः अहं भावना को ही अहंकार कहते हैं। मनुष्यों में सामान्यतः अभिमान (स्वाभिमान) या स्वयं को दूसरों से पृथक् रखने की जो प्रवृत्ति पाई जाती है वह अहंकार जनित ही होती है। सांख्यकारिका में अहंकार का अभिप्राय अभिमान ही ग्रहण किया गया है। यथा अभिमानोऽहंकारः ।

समाार के विभिन्न पदार्थों में मनुष्य का जो यह भाव उत्पन्न होता है कि मैं हूँ यह मेरा है मैं इसका अधिकारी हूँ मैं इससे पृथक् हूँ अथवा वह मुझ से भिन्न है इत्यादि भाव या वाक्य अहं भाव के द्योतक हैं और ये सब अहंकार से प्रेरित हैं। स्वाभिमानी व्यक्ति सदैव अपने अभिमान की रक्षा करता है और कभी भी वह परतन्त्रता स्वीकार नहीं करता। स्वतन्त्र प्रवृत्ति एवं स्वेच्छाचारी वृत्ति ही उसके स्वभाव का गुण होता है। यह अहंकार का ही परिणाम है।

आयुर्वेद सम्मत सृष्टिक्रम

आयुर्वेद के मतानुसार सृष्टि के उत्पत्ति क्रम में निम्न प्रकार से चतुर्विंशति तत्त्वों का संयोग होता है। यथा—

सादीनि बद्धिरव्यक्तमहंकारस्तथाष्टम ।

भूतप्रकृतिरहिष्टा विकाराश्चैव षोडश ॥

बुद्धीन्द्रियाणि पञ्चैव पञ्च कमन्त्रियाणि च ।

समनस्काश्च पञ्चार्था विकारा इति सप्तित्वा ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १।६३ ६४

अथ—ख आदि अर्थात् आकाश वायु तेज जल और पृथिवी इन पांच महाभूतों के सूक्ष्म अंश (पांच तन्मात्राएँ) बुद्धि (महान् या महत्तत्त्व) अव्यक्त (मूल प्रकृति) और अहंकार ये आठ तत्त्व भूत प्रकृति कहलाते हैं। विकार सोलह होते हैं—पांच ज्ञानेन्द्रिया (श्रोत्र त्वक् चक्षुर्जिह्वा और घ्राण) पांच कर्मेन्द्रिया (हस्त पाद उपस्थ गुद वाक्) और मन सहित पांच अर्थ (इन्द्रियों के विषय शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध) ये विकार कहलाते हैं।

आयते बद्धिरव्यक्ताश्च बद्धाहमिति भवते ।

पर सादीन्यहंकारादुपपद्यन्ते यथाक्रमम् ॥

ततःसम्पन्न सर्वा जाताऽभ्यवितङ्ग उच्यते ।

—चरक संहिता शारीरस्थान १।६६ ६७

अर्थात्—अव्यक्त से बुद्धि तत्त्व की उत्पत्ति होती है। (जिसे सुषुप्त तत्त्व में महान् या महत्तत्त्व की सत्ता दी है) बुद्धि तत्त्व से अहंकार उत्पन्न होता है। अहंकार से सूक्ष्म महाभूत क्रम से उत्पन्न होते हैं। तब सम्पूर्ण अंगों की उत्पत्ति होने पर जात अर्थात् उत्पन्न हो गया—ऐसा कहा जाता है।

आयुर्वेद में पञ्च महाभूतों से ही इन्द्रियों और तन्मात्राओं की उत्पत्ति मानी गई है। जबकि साध्य दशन आदि में अहंकार से इन्द्रियों और तन्मात्राओं की तथा तन्मात्राओं से पञ्च महाभूतों की उत्पत्ति मानी गई है। आयुर्वेद में पञ्च महाभूतों से इन्द्रियों की उत्पत्ति होने से इन्द्रिया भौतिक मानी गई हैं न कि अहंकारिक। अतः आयुर्वेद सम्मत सृष्टि के उत्पत्ति क्रम में अव्यक्त से महान्-महान् से अहंकार अहंकार से पञ्च महाभूत पञ्च महाभूतों से बारह इन्द्रिया और सूक्ष्म तन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं।

चरकानुमत चतुर्विंशति तत्त्व

सृष्टि के उत्पत्तिक्रम में अष्टविंशति चरक ने चौबीस तत्त्वों का ही परिगणन किया है। उन्होंने प्रकृति और पुण्य को पुष्कल पुष्कल न मान कर दोनों की संयुक्त रूपेण अव्यक्त पद से ग्रहण किया है। वे चतुर्विंशति तत्त्वों की गणना निम्न प्रकार से करते हैं—

पुनश्च धातुभेदेन चतुर्विंशतिक स्मृतः ।

यस्यो बलनिद्रियाध्यक्षां प्रकृतिश्चाष्टधातुकी ॥

— चरक संहिता आरीरक्ष्य १।१७

अर्थ—धातु भेद से अर्थात् प्रकृति विकृति भेद से यह (चिकित्साधिकृत पुरुष या कम पुरुष) पुरुष चौबीस तत्वों का समुदाय रूप है। आयुर्वेद में चौबीस तत्वों की राशि से उत्पन्न पुरुष को राशि पुरुष भी कहा गया है। चौबीस तत्व निम्न हैं—मन दश इन्द्रियां और पांच अथ ये सोलह विकार और धातुरूपा प्रकृति अर्थात् अव्यक्त महान् अहंकार और पंच महाभूत ये आठ प्रकृतियाँ और उपयुक्त सोलह विकार मिल कर चौबीस तत्व होते हैं जो धातु पुरुष या राशि पुरुष को उत्पन्न करते हैं। यहाँ पंच महाभूतों का प्रकृति बग में कथन होने से सूक्ष्म महाभूत अर्थात् पंच तन्मात्राओं का ग्रहण करना चाहिए। यहाँ अव्यक्त पद से प्रकृति और पुरुष का समुक्त रूप ग्रहण करना चाहिए तब ही पुरुष का चतुर्विंशतिक-व सिद्ध होता है। यदि अव्यक्त का अर्थ केवल प्रकृति ही ग्रहण किया जाय तो पुरुष में पंच विंशतिकत्व आ जायगा जो आयुर्वेद शास्त्र में ग्राह्य नहीं है। अतः आयुर्वेद सस्मृत तत्त्व विनिश्चय साध्य मत से सवथा भिन्न है। अव्यक्त पद यहाँ के लिए आया है। सामान्यतः पद यहाँ के लिए आया है। सामान्यतः अव्यक्त पद मूल प्रकृति के लिए ही ग्राह्य है। इस के साथ विकार का भी ग्रहण किया गया है। अतः यहाँ पुरुषोपहित प्रकृति समझना चाहिए। क्योंकि पुरुषाधिष्ठित प्रकृति से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है।

जसा कि पूरे में बतलाया जा चुका है कि साध्य दर्शन में मुख्य रूप से पञ्चीस तत्वों का ग्रहण किया गया है। इनमें प्रकृति आदि चौबीस तत्व अचेतन एवं पञ्चीसवा तत्व पुरुष को चेतन निरूपित किया गया है। इनमें यह पुरुष ही भोक्ता है और प्रकृति भोग्य। यदि पुरुष का ग्रहण न किया जाय तो चेतना शून्य शरीर में रोग—आरोग्य की प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। आयुर्वेद शास्त्र का मुख्य उद्देश्य स्वस्थस्य स्वास्थ्यरक्षणम् और आतुरस्य विकारप्रशमनम् है। यह कार्य तब ही सम्पन्न हो सकता है जब रोगारोग्य का कोई भोक्ता हो। अतः पुरुष का ग्रहण करना अनिवार्य है। इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुए महर्षि चरक द्वारा आयुर्वेद में प्रतिपादित चिकित्साधिकृत चतुर्विंशतिक पुरुष समीचीन एवं युक्तियुक्त है। इस तत्व समुच्चय में अव्यक्त तत्व पुरुष समुक्त प्रकृति का द्योतक है।

व्यक्त और अव्यक्त में अन्तर एवं साम्य

सृष्टि के उत्पत्ति क्रमान्तर्गत उपयुक्त तत्व विवेचन में मुख्य रूप से दो प्रकार के तत्वों का वर्णन दृष्टिगत हुआ। प्रथम अव्यक्त तत्व और दूसरे उससे उत्पन्न होने वाले व्यक्त तत्व। दोनों ही प्रकार के तत्वों में पाए जाने वाले कुछ धर्मों में तो असमानता होती है और कुछ धर्मों में समानता होती है। इसी का दिग्दर्शन साध्यकारिका की निम्न कारिकाओं में किया गया है—

हेतुसद्विवेचनमायी अविवक्षणेकाश्रितः सितम् ।
 सावयव परतन्त्र व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम् ॥
 त्रिगुणसंश्लेषेणैव विचर्य सामान्यमव्यक्तं अतस्तत्त्वम् ।
 व्यक्तं तत्त्वं प्रधानम् ॥

अथ—हेतु वाला (उत्पद्यमान) अनित्य (विनाशशील), अव्यापी (अव्यापक) सक्रिय अनेको में आश्रित (अनेक स्वकारणाधीन) सित वाला (प्रसन्न का आपक) सावयव (अवयवयुक्त) और परतन्त्र (स्वकारणाधीन) तत्त्व को 'व्यक्त' कहते हैं । इन धर्मों से विपरीत धर्मों वाला तत्त्व अव्यक्त कहलाता है । अर्थात् अव्यक्त में व्यक्त तत्त्व के विपरीत निम्न धर्म होते हैं—अहेतुम्, नित्य, व्यापक निष्क्रिय, एक अनाश्रित अलस निरवयव और स्वतन्त्र ।

दोनों तत्वों (व्यक्त और अव्यक्त) के धर्मों में निम्न साम्य परिलक्षित होता है—दोनों ही तन्त्र त्रिगुणात्मक (तत्त्व रज तमो गण वाले) होते हैं दोनों ही तत्त्व अविश्वेकी विषय सामान्य अचेतन और प्रसवधर्मों होते हैं ।

प्रकृति-पुरुष का साधर्म्य

उपयुक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि सृष्टि के उत्पत्ति क्रम में भाग लेने वाले मुख्य रूप से दो तत्व हैं—प्रकृति और पुरुष । दोनों ही तत्वों के धर्मों में कुछ समानता होती है और कुछ असमानता । प्रकृति-पुरुष के जिन धर्मों में समानता होती है वह उनका साधर्म्य होता है और जिन धर्मों में असमानता होती है वह उनका वैधर्म्य होता है । प्रकृति और पुरुष का साधर्म्य या समान धर्मत्व निम्न है—

उभावप्यवादी उभावप्यलिनी उभावपि नित्यौ उभावप्यपरी ज्ञौ च सर्वगतौ चितिः ।
 —सुभूत संहिता शारीरस्थान १/६

अर्थात् प्रकृति और पुरुष दोनों अनादि (आदि रहित) और अनन्त (अन्त रहित) हैं दोनों अलिङ्ग (लिङ्ग रहित) और नित्य (अविनाशी) होते हैं दोनों ही अपर (इन दोनों के परे कोई पदार्थ नहीं) है और दोनों ही सर्वगत (सर्वव्यापी या विश्व) हैं ।

प्रकृति पुरुष का वैधर्म्य

प्रकृति और पुरुष में अनेक धर्म ऐसे होते हैं जिनमें समानता नहीं है । धर्मों की यह असमानता ही वैधर्म्य कहलाता है । इन तत्वों की विधर्मता भी कह सकते हैं । प्रकृति पुरुष का वैधर्म्य निम्न है—

“अथैव प्रकृतिरचेतनः त्रिगुणः त्रिवर्णमयी प्रसन्नविचरः सवयवः सविश्वः ।
 अनादिः सप्रसवः सविश्वः सविश्वः सविश्वः सविश्वः सविश्वः सविश्वः सविश्वः ।”

—सुभूत संहिता, शारीरस्थान १/६

अर्थात् प्रकृति एक और अचेतन है। वह त्रिगुणा (सत्त्व रज, तम गुण वाली) बीज धर्मिणी (महदादि तत्त्वों को बीज रूप में धारण करने वाली) और प्रसवधर्मिणी (महदादि विकारों को उत्पन्न करने वाली) है। वह अमध्यस्थ धर्मिणी (सत्त्वादि गुणों के प्रभाव में आने वाली) है। इनके विपरीत पुरुष (आत्मा) अनेक चेतन सत्त्वादि गुणों से रहित अबीजधर्मी और मध्यस्थ धर्मी है।

प्रकृति-पुरुष का साधर्म्य और वैधर्म्य निम्न वर्गीकरण के द्वारा सुगमता पूर्वक समझा जा सकता है—

साधर्म्य		वैधर्म्य	
प्रकृति	पुरुष	प्रकृति	पुरुष
अनादि	अनादि	एका	अनेक
अनंत	अनंत	अचेतना	चेतन
अलिङ्ग	अलिङ्ग	त्रिगुणा	अगुण (गुण रहित)
नित्य	नित्य	बीजधर्मिणी	अबीजधर्मी
अपर	अपर	प्रसवधर्मिणी	अप्रसवधर्मी
सर्वगत	सर्वगत	अमध्यस्थधर्मिणी	मध्यस्थधर्मी

प्रकृति पुरुष के संयोग का कारण

सम्पूर्ण सृष्टि एक कार्य है। जहाँ कार्य होता है उसके मूल में कारण अवश्य होता है। सृष्टि रूप काय का मूल कारण है प्रकृति और पुरुष का संयोग। जब तक प्रकृति और पुरुष का संयोग नहीं होता है तब तक सृष्टि की उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है। न तो केवल प्रकृति ही इस सृष्टि रूप कार्य को उत्पन्न करने में समर्थ है और न केवल पुरुष के द्वारा ही यह काय होना सम्भव है। प्रकृति यद्यपि सक्रिय (क्रियावती) है किन्तु अचेतना होने के कारण वह स्वयं इस काय में प्रवृत्त नहीं हो पाती है। इसी प्रकार पुरुष यद्यपि सचेतन है किन्तु निष्क्रिय होने से उसकी भी इस कार्य में स्वतन्त्र रूपेण प्रवृत्ति होना सम्भव नहीं है। इसलिए चेतनावान् पुरुष से संयुक्त होकर ही प्रकृति अपनी क्रियाशीलता के कारण सृष्टि रूप काय को उत्पन्न करने में प्रवृत्त होती है तब उससे महदादि तत्त्व प्रादुर्भूत होते हैं। प्रकृति स्वयं अचेतनावती या अज्ञातिवती होने से सृष्टि रूप कार्य की उत्पत्ति में कैसे प्रवृत्त होती है? इसको निम्न दृष्टान्तों के द्वारा समझा जा सकता है—

(१) ब्रह्म स्वयं ब्रह्म एवं अचेतन है, किन्तु माता के गर्भ में ब्रह्म सन्तान आती है तब से ही माता के स्तनों से ब्रह्म का संबंध होने लगता है और सन्तानोत्पत्ति होने पर उसके पोषण एवं वृद्धि के लिए स्वयं ही माता के स्तनों से ब्रह्म की प्रवृत्ति होने लगती है। इसी प्रकार ब्रह्म प्रकृति भी पुरुष से संयुक्त होकर रचना काय आरम्भ करती है।

(२) जिस प्रकार संसार को निरन्तर गतिशील बनाये रखने के लिए कालचक्र सतत चरण चलायमान रहता है अर्थात् वर्षा शरद हेमन्त शिशिर ऋतु और ग्रीष्म इन ऋतुओं की प्रवृत्ति संसार के नियमित सन्तुलन के लिए स्वतः होती है उसी प्रकार पुरुष को संसार के बन्धनों से छुटकारा दिलाने के लिए प्रकृति भी स्वतः प्रवृत्ति होती है और उसके द्वारा सृष्टि चक्र अविकल रूप से चलता रहता है। इस प्रकार प्रकृति सृष्टि रचना में स्वतः प्रवृत्त होती है।

(३) जिस प्रकार अभीष्ट सिद्धि के लिए मनुष्य विभिन्न कार्यों में स्वतः प्रवृत्ति करता है। प्रत्येक सम्भव उपाय के द्वारा अभीष्ट अर्थ प्राप्ति के लिए प्रयत्न करता है उसी प्रकार पुरुष के अभीष्ट साधन अर्थात् मोक्ष प्राप्ति के लिए प्रकृति अनेक प्रकार की सृष्टि रचना में स्वतः प्रवृत्त होती है और शरीर के माध्यम से उसे मोक्ष प्राप्त कराने का प्रयत्न करती है।

(४) जिस प्रकार नतकी दशको के लिए नृत्य शीत आदि में प्रवृत्त होती है और अपने विभिन्न प्रकार के हाव भाव के प्रदर्शन द्वारा दर्शक को अपनी ओर आकर्षित करने का प्रयत्न करती है उसी प्रकार पुरुष के कैवल्य के लिए प्रकृति सृष्टि की सुन्दर रचना करने के लिए स्वतः प्रवृत्त होती है और अपने विभिन्न रूपों के द्वारा पुरुष को आकर्षित करने का प्रयत्न करती है।

इस प्रकार जब पुरुष प्रकृति की ओर आकर्षित होता है तो प्रकृति स्वयं पुरुष के साथ संयोग करती है। निष्क्रिय किन्तु सचेतन पुरुष के साथ सक्रिय ब्रह्म तिसका (अचेतन) प्रकृति का संयोग होने पर प्रकृति सृष्टि की रचना में प्रवृत्त होती है और स्वयं में बीज रूप से विद्यमान महात्मा आदि विकार तत्वों को उत्पन्न करती है। ब्रह्म प्रकृति को एक नाचने वाली सामान्य स्त्री के रूप में तथा पुरुष (आत्मा) को एक सामान्य पुरुष (मनुष्य) के रूप में समझने पर इसे बली माँति समझा जा सकता है। जिस प्रकार नाचने वाली एक सामान्य स्त्री अपने अनेक प्रकार के विस्तारकर्म हाव भावों एवं मनमोहक नाच गानों से दर्शकों का अनुरोध कर उन्हें सुख कर देती है और उन्हें अपनी ओर आकर्षित करने का प्रयत्न करती है उसी प्रकार प्रकृति भी विविध प्रकार के भोग्य विषयों के द्वारा पुरुष को सुख कर अपनी ओर आकर्षित करती है। पुरुष इन भोग्य विषयों का उपयोग कर मोक्ष का अनुभव करता है।

और फिर उन्हीं विषयों से रक्षण करता रहता है। इन विषयों की प्राप्ति नहीं होने पर वह दुःख का अनुभव करता है और उन्हें प्राप्त करने का प्रयत्न करता है। इस प्रकार अहंकार से विमूढ़ होकर वह सृष्टि का कर्तृत्व अपने में ही मानने लगता है और इस निष्पत्ति एवं भ्रम पूर्ण प्रपञ्च में फँस कर पुनः पुनः नवीन शरीर धारण करता है। जब तक पुरुष अहंकार से विमूढ़ होकर प्रकृति के माया जाल में फँसा रहता है तब तक मोहबशात् उसे मुक्ति नहीं मिलती है और कम-बधन के कारण वह संसार में अनन्त काल तक आवागमन करता हुआ विभिन्न योनियों में भ्रमण करता रहता है। जब पुरुष को यह ज्ञात हो जाता है कि वह तो स्वयं निर्विकार निरहंकार त्रिगुणातीत अकर्ता और चिदानन्द स्वरूप है तथा संसार के समस्त विषय उसे भटकाने वाले और उसके लक्ष्य (मोक्ष) प्राप्ति में बाधक हैं तो वह संसार के भौतिक विषयों से विमुक्त होकर स्वानुभव में लीन होने का प्रयत्न करता है। तब ही उसे यह भी बोध होता है कि वह संसार से सबथा भिन्न स्वतन्त्र है कर्त्री और त्रिगुणात्मिका तो प्रकृति है। प्रकृति से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। इस प्रकार वह स्वयं को संसार एवं प्रकृति से सर्वथा भिन्न समझने लगता है। तब पुरुष स्वयं प्रकृति से विरक्त होकर आम स्वभाव में लीन हो जाता है। इस स्थिति में प्रकृति स्वयं पुरुष का संग छोड़ देती है। प्रकृति से रहित होकर पुरुष जब अपने समस्त कम बधनों का विच्छेद (क्षय) करके विकार रहित स्थिति को प्राप्त कर लेता है तो निमल अव्याबाध एवं अक्षय ज्ञान के प्रकाश पुंज से भासमान होकर केवलत्व (मोक्ष) को प्राप्त करता है।

त्रिगुण निरूपण

सांख्य दर्शन के अनुसार सृष्टि की उत्पत्ति में सक्रिय रूप से भाग लेने वाले तीन गुण हैं। यथा-सत्त्व रज तम। इन तीनों गुणों की समानता ही प्रकृति कहलाती है। जब तक इन तीनों गुणों का सन्तुलन ठीक रहता है तब तक ही प्रकृति का अस्तित्व रहता है। इन तीनों में यूनाधिकता आ जाने अथवा सन्तुलन बिगड़ जाने से यह विकृति में परिवर्तित हो जाती है। विकृति में भी इन तीनों गुणों की व्यापकता रहती है। अतः सृष्टि के निर्माण में इनका महत्वपूर्ण योग्य रहता है।

सत्त्व रज तम इन तीनों के लिए गुण शब्द का व्यवहार अत्यन्त रुढ़ एवं प्रसिद्ध हो गया है। अष्टांग संहिता के रचियता आचार्य बामुर्खेद ने भी इन्हें गुण की ही कोटि में रखकर इनके लिए महागुण शब्द का प्रयोग किया है। किन्तु वस्तुतः भूत, जड़, अग्नि, वायु, जल, अether आदि भौतिक गुणों के समान ये गुण नहीं हैं। ये द्रव्य हैं जिनमें गुण और कर्म सम्बन्ध सम्बन्ध से रहते हैं। इनके लिए गुण सत्त्वा गोणी है।

संस्कृत भाषा में गुण शब्द का अर्थ है गुण शब्द के अनेक अर्थ हैं अतः

गए हैं। उसके मुख्य अर्थों में से एक है बोरी (रज्जू) तथा दूसरा है राजा आदि के उपकरण (साधन) भूत अमात्य आदि। ये गुण (अप्रधान) होते हैं। इनके सादृश्य से सत्त्व आदि को भी गुण कहा जाता है। क्योंकि ये सत्त्व-रज-तम पुरुष को उसी प्रकार ससार के जन्म-मरण सुख-दुःख आदि के बन्धन में बाधते हैं जैसे बोरी (रज्जू) से पशु बाधा जाता है। जिस प्रकार अमात्य (मंत्री) आदि राजा के सम्पूर्ण कार्यों को सिद्ध करते हैं उसी प्रकार सत्त्व रज-तम भी पुरुष (जीवात्मा) के श्रेय और अपवर्ग (मोक्ष) रूप प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं। इस सम्बन्ध में आचार्यों के निम्न मत दृष्टव्य हैं—

‘सत्त्वादीनि द्रव्याणि न च वैशेषिकगुणाः संयोगविभाजत्वात् लघुत्वगुरुत्व-
चलत्वादिधर्मकत्वाच्च। तत्र शास्त्रे गुण शब्दः पुरुषोपकरणत्वात्। —विज्ञानभिक्षु।

अर्थात् सत्त्वादि तीनों द्रव्य हैं वैशेषिक गुण नहीं। क्योंकि ये सयोग और विभाज्यवान् होने से तथा लघुत्व गुरुत्व चलत्व आदि धर्म होने से ये द्रव्य हैं। शास्त्रों में सत्त्वादि के लिए गुण शब्द का व्यवहार इसलिए किया गया है कि ये पुरुष के उपकरण (साधन भूत) हैं। यह मत श्री विज्ञानभिक्षु का है।

‘लघुत्वादिलघुभयोगात् सत्त्वादिवचनं द्रव्यं तत्र गुणशब्दस्तु पुरुषोपकरणत्वात्।

—प्रसिद्ध वेदान्ती महादेवकल दृति।

अर्थात् लघुत्वादि गुणों का योग होने से सत्त्व आदि तीन (सत्त्व रज-तम) द्रव्य हैं। ये तीनों पुरुष के उपकरण (साधन) होने से इनमें गुण शब्द का व्यवहार किया जाता है। यह मत प्रसिद्ध वेदान्ती श्री महादेव का है।

अभिप्राय यह है कि जिस प्रकार द्रव्य में लघु-गुरु आदि गुण तथा विभिन्न कम पाए जाते हैं उसी प्रकार सत्त्व रज-तम इन तीनों में भी लघु-गुरु आदि गुण तथा प्रकाश करना चलन आदि कम पाए जाते हैं जिनका विवेचन आगे किया जायगा। अतः सत्त्वादि वस्तुतः गुण न होकर द्रव्य हैं।

‘सत्त्वरजस्तमांसि द्रव्याणि न तु गुणाः संयोगविभाजत्वात् लघुत्वचलत्वादि-
धर्मकत्वात् गुणशब्दप्रयोगस्तुरज्जुसाम्यात् पुरुषबन्धहेतुत्वोपचारिकः।

अर्थात्—सत्त्व रज-तम ये तीनों द्रव्य हैं गुण नहीं। संयोग-विभाजन लघुत्व चलत्व-गुरुत्व आदि धर्म-गुण होने से ये तीनों द्रव्य हैं। इन में गुण शब्द का प्रयोग रज्जू साम्य के कारण पुरुष बन्ध में हेतु होने से औपचारिक है। अर्थात् जिस प्रकार रज्जू को औपचारिक रूप से गुण कहा जाता है, किन्तु यह पशु बंधन के लिए ब्रह्मकृत होती है। उसी प्रकार सत्त्व आदि भी पुरुष का बंधन करते हैं और औपचारिकतावश उन्हें गुण कहा जाता है। वस्तुतः वे गुण नहीं हैं। यह मत स्वामी रामानन्द तिरुवन्तूर का है।

सत्त्व रज-तम के लक्षण

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मका प्रकाशप्रवृत्तिनियमायाः ।

अन्योन्याभिभवान्नयजननमिधनवृत्तवद्वयगुणा ॥

सत्त्व लघु प्रकाशकमुपष्टम्भक चल च रजः ।

गुरु वरणकमेव तम प्रदीपवक्त्रावतौ वत्ति ॥

अर्थ—गुण अर्थात् सत्त्व रज तम ये तीनो गुण क्रमशः प्रीत्यात्मक (सुखात्मक) अप्रीत्यात्मक (दुःखात्मक) और विषादात्मक (मोहात्मक) हैं। ये क्रमशः प्रकाश प्रवृत्ति और नियम के लिए हैं। ये अन्योन्याभिभव अर्थात् परस्पर एक दूसरे के अर्थ से अभिभूत रहते हैं। ये अयोयाभ्रय अर्थात् एक दूसरे पर आश्रित रहते हैं। ये अन्योन्य जनन अर्थात् एक दूसरे को उत्पन्न करने वाले होते हैं। ये अन्योन्यमिधन वृत्ति वाले अर्थात् एक दूसरे से मिलकर रहने वाले हैं। ये अन्योन्यवत्ति अर्थात् एक दूसरे में रहने वाले हैं। सत्त्व गुण लघु अर्थात् अगो में लघुत्व उत्पन्न करने वाला और प्रकाश अर्थात् बद्धि को प्रकाशित करने वाला होता है। रजो गुण उपष्टम्भक अर्थात् सवर्ष या उत्तेजना पैदा करने वाला और चल अर्थात् गतिशील या गति को उत्पन्न करने वाला होता है। तमो गुण गुरु अर्थात् गुरुत्व उत्पन्न करने वाला और वरणक अर्थात् आवरण करने वाला होता है। प्रदीप के समान मिलकर ये अपने गुण प्रकट करते हैं। आयुबोध के अनुसार सत्त्व रज-तम ये तीनो निम्न ध्रम वाले होते हैं—

सत्त्व प्रकाशक विद्धि रजश्चापि प्रवतकम् ।

तमो नियामक प्रोक्तव्योन्यमिधनप्रियम् ॥

—कारण्यप सहिता सूत्रस्थान अ २८

निद्राहेतुस्तम सत्त्व बोधन हेतुरुच्यते ।

—सुश्रुत सहिता शरीरस्थान ४।३५

अर्थ—सत्त्व को प्रकाशक रज को प्रवतक तम को नियामक और तीनो को परस्पर मिलकर रहने वाला समझना चाहिए। तम निद्रा को उत्पन्न करने में कारण और सत्त्व जागृत करने में कारण समझना चाहिए।

सत्त्व गुण के लक्षण—

सत्त्व गुण को विशेष लक्षण लघुता (लाघव) है। लघुता के कारण ही द्रव्य उर्ध्वगति वाला होता है। जैसे—प्रज्वलित अग्नि की ज्वालाओं की उर्ध्वगति का कारण सत्त्व गुण है। सत्त्व गुण वाय्वात्मक होता है, अथवा वायु की लघुता का कारण सत्त्व गुण है। सांध्य के कारण ही द्रव्यों की तिर्यक गति होती है। जैसे—वायु की गति।

सत्त्व का दूसरा मुख्य लक्षण है अकारकत्व । अर्थात् यह प्रकाश उत्पन्न करने वाला अथवा द्रव्यों को प्रकाशित करने वाला होता है । अरीर में स्थित रहकर सत्त्व गुण बुद्धि को प्रकाशित करता है । यह अग्निश्रियो कर्मश्रियो उभयैश्रिय (मन) बुद्धि और अहंकार इन तीरह करणों में परिलक्षित होता है । सत्त्व गुण इन तीरह करणों की प्रकाशमान करता है जिससे निर्भयज्ञान प्रस्फुटित होता है । ज्ञानेश्रिय कर्मेश्रिय और मन की संरचना में भी सत्त्व गुण का बाहुल्य रहता है । बुद्धि और अहंकार में भी शेष दो गुणों के साथ सत्त्व गुण विद्यमान रहता है । उपयुक्त त्रयोदश करणों की अपने अपने विषयों को ग्रहण करने की प्रवृत्ति सत्त्व गुण के कारण होती है । सत्त्व गुण के इस वैशिष्ट्य या धर्म को प्रकाश या प्रकाशकत्व कहते हैं । इन्द्रियो में सब गुण की जितनी अधिकता होती है विषय प्रवृत्ति एवं ज्ञान ग्रहण क्षमता भी उनकी उतनी ही अधिक होती है । अपने कम सम्पादन में भी वे उतनी ही अधिक समय होती हैं । इन्द्रियो की विषय प्रवृत्ति ज्ञान ग्रहण क्षमता एवं स्वकर्म सम्पादन का सामर्थ्य सत्त्व गुण के लघुत्व के कारण होता है । चेतन द्रव्यों में सत्त्व गुण की अधिकता का प्रयोजन ज्ञान का प्रकाश है ।

सत्त्व गुण अनेक मानवीय प्रवृत्तियों एवं धार्मिक वृत्तियों का कारण होता है । सत्त्व गुण का परिणाम सुख होता है । सत्त्व गुण के उत्कृष्ट (अधिकता) के कारण उत्पन्न मन की निर्मलता शुद्ध ज्ञान शुद्ध कर्म आदि सुख के कारण होते हैं । प्रसाद (इन्द्रियों की प्रसन्नता एवं निमलता) लाघव (स्फूर्ति उत्साह) अनासक्ति (योग विलास के प्रति विरक्ति) प्रीति (प्रसन्नता या सहृदय भाव) क्षमा (क्रोधभाव) सन्तोष अनुकम्प्य सरलता मदुता लज्जा विवेक आदि सद्गुण सुख के ही रूप एवं सत्त्व गुण के परिणाम विशेष हैं ।

रजो गुण के लक्षण—

रजो गुण का विशेष लक्षण या लक्ष्य है चलत्व । चलत्व का साधान्य अर्थ होता है गति शीलता अथवा प्रवृत्ति शीलता । इस चलत्व सर्व के कारण ही रजो गुण समस्त चेतन या अचेतन द्रव्यों की गति का प्रवृत्ति में कारण होता है । द्रव्यों में होने वाली गतिशीलता प्रवृत्तिशीलता एवं क्रियाशीलता का मुख्य कारण रजो गुण है । मन का चञ्चलत्व भी रजो गुण की अधिकता का लक्षण है । रजो गुण की बहुलता करने प्रवृत्ति करने काम विघ्ना देने वाले, पीडा स्वप्नान वाले और अस्वी आशने वाले (अनानिष्टः) होते हैं । रजो गुण वाले समुच्च वैश्विक प्रवृत्ति वाले होते हैं वे स्पष्ट अज्ञता एवं तीव्री कामी वाले होते हैं ।

यद्यपि सत्त्व गुण एवं तमोगुण अपने अपने विशेष कार्यों का सम्पादन करते हैं, किन्तु वे तब तक अपने कार्यों का सम्पादन नहीं कर सकते जब तक उन्हें रजोगुण प्रेरित न करे। अपने कार्यों को करने के लिए वे क्रियाशीलता रजोगुण से प्राप्त करते हैं। अतः रजो गुण ही ससार के समस्त पदार्थों को प्रेरणा प्रदान करने वाला होता है। रजो गुण का दूसरा धर्म उपष्टम्भक इसी तथ्य का स्रोतक है। उपष्टम्भक शब्द का अर्थ होता है—प्रवतक प्ररक चालक।

रजो गुण का परिणाम दुःख होता है। अर्थात् मनुष्य को दुःख की अनुभूति या मन की खिन्नता का प्रतिपादक रजो गुण होता है। क्योंकि रजो गुण से प्रतिकूल वेदना होती है। मन के लिए प्रतिकूल वेदना ही दुःखजनक होती है। शोक खेद मान मद-मसर आदि इसी दुःख के रूप हैं। अतः अतमन में उत्पन्न होने वाले ये सभी भाव रजोगुण की अधिकता को निरूपित करते हैं। इन भावों की न्यूनाधिकता रजो गुण की न्यूनाधिकता पर निर्भर है।

रजोगुण का मुख्य प्रयोजन प्रवृत्ति है। मनुष्य स्वभावतः शुभाशुभ कर्मों में प्रवृत्त होता है और उसके परिणाम स्वरूप वह शुभ या अशुभ बन्ध को बाधता है। शुभ या अशुभ बन्ध ही प्राणियों के जन्म या मरण का कारण है। ससार में पुनः पुनः जन्म धारण करने के कारण अनेक कष्ट उठाते हुए विभिन्न दुःखों को सहना पड़ता है। अतः शुभाशुभ कार्यों में प्रवृत्ति के कारण ही मनुष्य अन्त में जन्म मरण आदि के द्वारा दुःखों से पीड़ित होता है। इसीलिए रजो गुण का परिणाम दुःख कहा गया है। रजो गुण के कारण ही ससार का यह चक्र अनादि काल से चलता आ रहा है अनन्त काल तक चलता रहेगा और पुण्य (आत्मा) इसमें भ्रमण करता रहेगा।

इस प्रकार चलत्व (प्रवृत्ति शीलता) उपष्टम्भकत्व (प्ररण या प्रवतन) और दुःख (प्रतिकूल वेदना) ये तीन लक्षण रजो गुण के निरूपित किए गए हैं।

तमो गुण के लक्षण—

तमो गुण का विशेष लक्षण है गुरुत्व। इसका अतिप्राय है गुरुता या भारी पन। यह लघुता का विरोधी गुण है। इसके कारण द्रव्यों में भारता जडता (विषय ग्रहण में अस्वाम्य) और निष्क्रियता होती है। यह शक्ति एवं प्रवृत्ति में अवरोध उत्पन्न करने वाला होता है। निरोधात्मक होने के कारण यह अशुभ परिणामकारक होता है। अचेतन द्रव्यों की रचना का मुख्य कारण उनकी तमोगुण प्रधान स्वभावा है। चेतन द्रव्यों में भी तमो गुण की अधिकता होने पर मोह (अविद्या अज्ञान मिथ्या ज्ञान) बुद्धि की अल्पता इन्द्रियों की अपने विषयों में अल्प प्रवृत्ति एवं अल्प सिद्ध्यग्रहण सामर्थ्य आदि विकार होते हैं। स्वाभिमान का अभाव पराधीनता बुद्धि भ्रम

की मजबूती आदि विकृतियों की तमोगुण व्यक्त होती हैं। ज्ञान का योग्य भी तमोगुण व्यक्त होता है।

तमो गुण का दूसरा लक्षण आवरण है। इसका अर्थव्याप यह है कि यह अपनी गुरुता के कारण सत्त्व गुण और रजो गुण को सदा ढकाए रखता है, उनका नियमन नियंत्रण करता है। इस स्थिति में जब कभी तमोगुण का उत्कर्ष (अधिक्य) होता है तो रजो गुण की प्रवृत्ति शीलता मन्द हो जाती है और इन्ध्र यदि चेतन (प्राणी) हो तो वह सर्वथा निष्क्रिय या मन्दक्रिया हो जाता है। इसी प्रकार तमोगुण के आवरण से सत्त्वगुण की भी ज्ञान ग्रहण करने की शक्ति कुंठित हो जाती है और पुरुष को अज्ञान या मिथ्या ज्ञान होता है। यह बुद्धि मन अहंकार और इन्द्रियों को आवृत कर उन्हें स्वकाय प्रवृत्ति से रोकता है। इस प्रकार तमो गुण सत्त्व और रज का नियामक है।

तमो गुण की साम्यावस्था अर्थात् सत्त्वगुण एवं रजो गुण के साथ समानान्तर स्थिति प्रवृत्ति परक एव सृष्टि की उत्पादक व नियामक होती है किन्तु तमोगुण की परिवर्द्धावस्था विकृति कारक एव अहितकारक होती है। तमोगुण शरीर के प्राकृत कार्यों में अवरोध उत्पन्न करता है। साथ ही आत्मा इन्द्रिय मन बुद्धि और अहंकार का आवरण कर उन्हें अपने प्राकृत कार्यों से रोकता है। जिसके परिणाम स्वरूप मनुष्य में धी धृति स्मृति मेधा का पर्याप्त विकास नहीं हो पाता। व्यक्ति का मानसिक विकास भी अवरुद्ध रहता है और मन का चावत्य भाव आवृत रहने से समाप्त प्राय हो जाता है।

तमो गुण का परिणाम अथवा तीसरा विनिष्ट लक्षण विषाद है। विषाद धर्म मोहात्मक होता है। अत मोह के बशीभूत होकर पुरुष (आत्मा) ससार के विभिन्न द्रव्यों में अपनी प्रियता मोह एव ममत्व को व्यक्त करता है। यही कारण है कि वह अपनी मित्रवस्तु के नष्ट हो जाने पर दुःखी होता है। अरि के प्रति द्रव्य (अवनेषण) की अनुभूति होने में मोह ही कारण है और मोह तमो गुण का परिणाम है। तमो गुण के कारण मनुष्य के ज्ञान केन्द्र वाक्य वा सुप्त रहते हैं, जिससे उसको सम्बन्ध ज्ञान की अनुभूति नहीं होती और वह मोह में अमुरक्त रहता हुआ व्यक्ति-विषयाज्ञान या अविद्या का शिकार बन जाता है। तमो गुण के कारण शरीर में शुद्धता की वृद्धि होती है जिससे मनुष्य आसानी निद्रा, निष्क्रिय परिणाम करने से करने लगेगा और, मन्द बलि और धीरे-धीरे काय करने लगता होता है, तमो गुण के कारण मनो-अज्ञान अज्ञात रहता है, जिससे मनुष्य में अज्ञान कुंठितता अज्ञान अज्ञान अज्ञान आ जाते हैं। ये समस्त गुण मोहात्मक अथवा मोह के ही रूप हैं।

इस प्रकार तमो गुण तीन-लक्षण प्रमाण है। शुद्ध आवरण और मोह। इस

तीनों लक्षणों के द्वारा ही वह अपने सम्पूर्ण कार्यों का सम्पादन करता है और सत्व तथा रजो गुण के नियमन में समर्थ होता है।

तीनों गुणों के समान लक्षण

उपयुक्त विवेचन द्वारा यह स्पष्ट है कि सत्व गुण सुखात्मक रजोगुण दुःखात्मक तथा तमोगुण मोहात्मक होता है। सत्व में प्रकाश का 'रज' में प्रवृत्ति का और तम में नियमन का सामर्थ्य है। ये गुण क्रमशः प्रकाश क्रिया और स्थितिशील हैं। तीनों गुणों के उपयुक्त धर्म (लक्षण) एक दूसरे से विशिष्ट एवं भिन्न हैं। किंतु इनमें समान धर्म भी विद्यमान हैं जिनके कारण इनका सन्तुलन बना रहता है। जैसे इन तीनों का प्रथम समान धर्म है अन्यो याभिभव। अर्थात् ये तीनों गुण परस्पर एक दूसरे के धर्म से अभिभूत होते रहते हैं। अथवा ये तीनों गुण अपने अपने विरोधी स्वभाव के कारण एक दूसरे को दबाते हैं—अभिभव करते हैं। यथा—जब सत्वगुण उत्कृष्ट होता है तब रज और तम सत्व के प्रीति और प्रकाश धर्म से अभिभूत हो जाते (दब जाते) हैं। अथवा जब रजो गुण का उत्कृष्ट (आधिक्य) होता है तब वह रजो गुण और तमो गुण को दबाकर सुख आदि के रूप में अपनी क्रिया (शान्तावृत्ति) को प्रदर्शित करता है। इसी प्रकार जब रजो गुण उत्कृष्ट होता है तब सत्व और तमो गुण रज के प्रीति और प्रवृत्ति धर्म से अभिभूत हो जाते हैं। अथवा रजोगुण का प्राबल्य होने पर वह सत्व और तमो गुण को अभिभूत करके अपने स्वरूप (बोरावृत्ति) को प्रकाशित करता है। इसी भाँति जब तमो गुण की अधिकता होती है तब तमोगुण के विषाद और स्थित्यात्मक धर्म के द्वारा सत्व और रजो गुण दब जाते हैं। इन दोनों गुणों को दबाकर तमो गुण अपनी क्रिया (मूढावृत्ति) को उत्कट करता है। किन्तु वह स्थिति उस समय होती है जब उनकी पारस्परिक शक्ति में न्यूनताधिकता हो। इसके विपरीत जब तीनों गुणों का बल समान होता है उस समय ये तीनों गुण एक दूसरे को समान भाव से दबाकर रखते हैं। परिणाम स्वरूप तीनों में से किसी की भी प्रती रोधामक या अभिभवात्मक क्रिया नहीं हो पाती। यह अवस्था केवल ब्रह्म के समय होती है। उस समय स्थूल-सूक्ष्म चेतन—अचेतन समस्त कार्य ब्रह्म अपने मूल कारण प्रकृति में लीन हो जाते हैं। वस्तुतः सत्व रज तम की सम्भावना ही प्रकृति कहलाती है। इसके विपरीत सर्ग काल या सृष्टि की उत्पत्ति के समय जब इन तीनों गुणों का वैषम्य हो जाता है तब प्रत्येक गुण अपनी-अपनी ज्ञान प्रवृत्ति स्थिति आदि क्रियाओं को प्रदर्शित करता है। जिससे उत्तरोत्तर कार्य ब्रह्मों की उत्पत्ति होती है।

तीनों गुणों में दूसरा साम्य यह होता है कि तीनों गुण अपनी-अपनी वृत्ति

(क्रिया) का सम्पादन एक दूसरे का कर्माज लेकर अपना एक दूसरे की सहायता से करते हैं। अर्थात् सत्त्व गुण की अपनी क्रिया में प्रवृत्ति रजो गुण के कारण और उसका नियमन (सर्वादि) तमोगुण के कारण होता है। इसी प्रकार रजो गुण और तमोगुण अपनी-अपनी क्रिया में सत्त्व गुण के प्रकाश द्वारा सहायता प्राप्त करते हैं। रजो गुण की क्रिया का सम्पादन सत्त्वगुण के प्रकाश और तमोगुण के नियमन की सहायता से होता है और स्वयं प्रवृत्ति के द्वारा सत्त्व और तम की सहायता करता है। तमो गुण की अपनी क्रिया में सत्त्व गुण के प्रकाश और रजो गुण की प्रवृत्ति की सहायता प्राप्त होती है जबकि तमो गुण स्वयं अपने नियमन धर्म के द्वारा दोनों की सहायता करता है।

तीनों गुणों में तीसरा साम्य यह है कि प्रसथावस्था में प्रकृति रूप समान इन्द्र की उत्पत्ति भी वे एक दूसरे की सहायता से करते हैं। क्योंकि तीनों गुणों की साम्यावस्था ही प्रकृति जन्म होती है। प्रकृति के निर्माण में वे अपना सन्तुलन बनाए रखते हैं। जब तक इनका सन्तुलन बना रहता है तब तक प्रकृति स्वकपावस्थित होती है।

तीनों गुणों का चौथा साम्य यह है कि ये प्रकृति तथा उससे उत्पन्न अव्यक्त व्यक्त (सूक्ष्म-स्थूल) चेतन-अचेतन स्थावर जगम सब द्रव्यों को उत्पन्न करते हैं और मिलित रूप से ही तीनों गुण सब द्रव्यों में सबदा विद्यमान रहते हैं।

ऊपर यह स्पष्ट किया जा चुका है कि तीनों गुणों की क्रियाएँ एक दूसरे की विरोधित-परस्पर विपरीत गामिनी या विरुद्ध गामिनी होती हैं। सत्त्वगुण सुखात्मक लघुत्वात्मक क्षान्तात्मक एवं प्रकाशात्मक होने से रजोगुण की दुःखात्मक प्रवृत्ति तथा तमोगुण की गुह्यत्वात्मक मन्द अज्ञानात्मक अविद्यात्मक एवं तमसात्मक प्रवृत्ति का विरोधी है। इस प्रकार तीनों गुणों की क्रिया परस्पर विपरीत एवं विरुद्ध होने पर भी वे पिण्ड और ब्रह्माण्ड के समस्त द्रव्यों के निर्माण तथा तत्सार के सञ्चालन का में उपयुक्त प्रकार से सर्वदा साथ रहते हुए परस्पर सहायता करते हुए अपनी क्रिया प्रतिपादित करते हैं।

परस्पर विरुद्ध धर्मात्मक होते हुए भी एक साथ मिलकर रहने का तीनों गुणों का मुख्य प्रयोजन यह है कि ये तीनों गुण पुरुष के भोग और अपवर्ग (मोक्ष) के लिए विविध साधन उपस्थित करते हैं। प्रयोजन के इस एका के कारण तीनों गुण परस्पर सहकार से कार्य करते हैं। जैसे दीपक की बत्ति और तेल जलकर जगता ही जाता है। किन्तु बत्ति तेल और जलिन तीनों मिलकर दीपक रूप एक प्रयोजन को परस्पर सहकार पूर्वक सिद्ध करते हैं। यही स्थिति तीनों गुणों की भी है। एक मात्र उदाहरण के द्वारा भी इसे विन्य प्रकार से समझा जा सकता है। जैसे शरीर की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय के कारणभूत जात-विक-काल एक दूसरे के विरुद्ध धर्म माने होते हैं, तथापि परस्पर विरुद्ध धर्म माने होते हुए भी प्रयोजन के साम्य के कारण परस्पर सहकार करते हुए ही क्रिया करते हैं।

षोडश अध्याय

लय और प्रलय निरूपण

सृजन से विपरीत स्थिति सहारामक होती है। सृजन को सृष्टि या सर्ग कहते हैं। इसके विपरीत स्थिति सहार को लय या प्रलय कहते हैं। सृष्टि में जिस प्रकार एक एक सूक्ष्म परमाणु का संयोग होकर काय द्रव्य का निर्माण होता है उसी प्रकार सहार में सृष्टि के विपरीत काय द्रव्य के प्रत्येक परमाणु का विघटन होकर कार्य द्रव्य का विनाश हो जाता है। परमाणु में जब सृष्टि के सहार करने की इच्छा होती है तब पृथ्वी आदि द्रव्यों के परमाणुओं में क्रियाशीलता उत्पन्न होती है जिसके परिणाम स्वरूप दो दो परमाणुओं का परस्पर विभाग हो जाता है और उन में विघटन होने लगता है। दो दो परमाणुओं का परस्पर विभाग होने से दो परमाणुओं के संयोग का नाश (विघटन) होता है। संयोग-नाश (परमाणु विघटन) होने से द्वयणुक रूप कार्य द्रव्य का नाश हो जाता है। इसी भाँति द्वयणुक का नाश होने से उपयुक्त त्र्यणुक चतुरणुक का भी नाश होता है। त्र्यणुक चतुरणुक आदि के नाश से महा पृथ्वी आदि समस्त काय द्रव्यों एवं पदार्थों का विनाश हो जाता है। ससार के समस्त पदार्थ अपने अपने मूल कारण रूप परमाणुओं में परिवर्तित हो जाते हैं अर्थात् सबका अपने प्रकृति रूप मूल कारण में लय हो जाता है। सांख्य दर्शन में उपयुक्त तथ्य को नाशकारण लय (सां. का. १।१२१) सूत्र के द्वारा स्पष्ट किया गया है। कारण में कार्य का लय (विलीन) होना ही द्रव्य का नाश कहलाता है। अर्थात् निमित्त कारण के द्वारा अतीतावस्था को प्राप्त हुए समस्त काय द्रव्य अपने अपने कारण में अभेद सम्बन्ध से लीन हो जाते हैं—इसी को नाश कहते हैं। यही लय या प्रलय कहलाता है।

आयुर्वेद शास्त्र में भी लय या प्रलय शब्द से उपयुक्त आचार्य ही ग्रहण किया गया है। आयुर्वेद में मुख्य रूप से मनुष्य या प्राणी के जन्म को सृष्टि और मरण को लय शब्द से अभिप्रेत किया गया है। अतुल्यता तत्वों के संयोग से सृजित पुरुष प्रलयकाल में शरीरारम्भक महाभूतों के कारण में विलीन हो जाता है। तब यह बुद्धिग्राह्य इष्ट आर्षों से विमुक्त हो जाता है। यही उसका मरण कहलाता है। वस्तुतः अव्यक्त से उत्पन्न तथा व्यक्तता को प्राप्त हुए तत्त्व तत्त्व क्रमशः अपने

कारण में विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार व्यक्त से पुनः वे अव्यक्त हो जाते हैं। यही लय या 'प्रलय' कहलाता है। महाविष्वक् के लय का वर्णन निम्न प्रकार से किया है—

पुरुष प्रलये धे०टं पुनर्भाविर्बिभ्रमुच्यते ।

अव्यक्ताव व्यक्तातां याति व्यक्ताव्यव्यक्तातां पुनः ।

रजस्तमोऽप्यभाविष्टश्चकवत धरिवर्तते ॥

येषां ब्रह्मे परस्त्वितरहकारपरारब्धं वे ।

उदयप्रलयौ तेषां न तेषां वे त्वतोऽन्यथा ॥

—चरकसंहिता सारीर स्थान १।६७ ६८

अर्थात् वह पुरुष प्रलय काल में पुनः अपने दृष्टभावं (आठ भूत प्रकृति और सोलह विकार) से रहित हो जाता है। इस प्रकार उत्पत्तिकाल में अव्यक्त से व्यक्त होता है। प्रलय काल में व्यक्त से अव्यक्त हो जाता है। इस प्रकार पुरुष की व्यक्त से अव्यक्त और अव्यक्त से व्यक्त की परम्परा रज और तम से युक्त होने के कारण चक्र की तरह चलती रहती है। जिन मनुष्यों की रज और तम इन दोनों में अत्यन्त अशक्ति है या जो लोग अहंकार में पड़े हुए हैं उसी लोगों के लिए उदय और प्रलय है। जो लोग रज और तम से विमुक्त हैं अहंकार से भी रहित हैं उन लोगों का उदय (जन्म) और प्रलय (मृत्यु) नहीं होता।

यहा उदय से जन्म और प्रलय से मृत्यु का ग्रहण किया गया है। जन्म और मृत्यु के कारणभूत रज और तम दोनों जब तक मन में सम्बन्धित रहते हैं तब तक ही मन उनके अनुसार ब्रह्म में पड़ने वाला काम करता है और उसी के अनुसार आत्मज्ञ को कम का बन्धन होता है। इसी लिये यह मन जब तक रज और तम से युक्त रहता है तब तक यह पुरुष चक्र की भाँति भ्रमण करता रहता है। अर्थात् ससार की विभिन्न श्रेणियों में जन्म-मरण को आरंभ करता रहता है। यही पुरुष का ससरण या ससार कहलाता है।

महा प्रलय होने पर सभी वस्तुओं का प्रकृति में प्रलय हो जाता है। प्रलय काल अर्थात् मृत्यु काल में पुरुष बुद्धि इत्यादि तत्वों से विलय हो जाता है और पुनः जन्म होने पर उनसे संयोग कर लेता है। कुछ लोग इस बात को नहीं मानते हैं। महा प्रलय काल में जब ससार में कुछ नहीं रह जाता तब या भीम की अवस्था में पुरुष बुद्धि आदि भावों से रहित हो जाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि महा प्रलय होने पर समस्त सृष्टि अपने कारणभूत प्रकृति में विलीन हो जाती है। यही लय कहलाता है।

पुनर्जन्म

पुनर्जन्म के विषय में प्राचीन काल से दो प्रकार के मत बसे आ रहे हैं। एक मत के अनुसार कुछ लोग पुनर्जन्म के विषय में पूर्ण आस्था रखते हुए उसके अस्तित्व को

स्वीकार करते हैं। इसके विपरीत मत के अनुसार कुछ अन्य लोग पुनर्जन्म को केवल कल्पना का विषय मानकर उसके अभाव का समर्थन करते हैं। भारतीय दर्शनो में केवल चार्वाक दर्शन ही पुनर्जन्म को नहीं मानता है। चार्वाक दर्शन प्रत्यक्षवादी होने से केवल प्रत्यक्ष होने वाले विषयों के अस्तित्व को ही स्वीकार करता है। पुनर्जन्म उन सामान्य के लिए प्रयत्न नहीं होने के कारण चार्वाक दर्शन के मतानुसार संसार में उसका कोई अस्तित्व नहीं है। इसी प्रकार आधुनिक भौतिकवादी प्रगतिशील विज्ञान भी प्रत्यक्ष नहीं होने के कारण पनबम के सिद्धांत में विश्वास नहीं रखता है। किंतु कुछ इस प्रकार की विशिष्ट घटनाएँ प्रकाश में आई हैं जिन से पुनर्जन्म का समर्थन होता है। उन घटनाओं के कारण आधुनिक विज्ञान को भी इस दिशा में अन्वेषण कार्य करने के लिए बाध्य होना पड़ा है। इस अन्वेषण कार्य के परिणाम स्वरूप अनेक महत्वपूर्ण तथ्य प्रकाश में आए हैं तथा और भी महत्वपूर्ण जानकारी प्राप्त होने की सम्भावना है।

पुनर्जन्म का सिद्धांत भारतीय दर्शन की मौलिक विशेषता है। आत्मवादी दर्शनो ने एक स्वर से इस सिद्धान्त का समर्थन किया है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्राणिमो का शरीर भौतिक है। आत्मा इस भौतिक शरीर को चेतना प्रदान करता है। आत्मा के द्वारा प्रदत्त वह चेतना अथवा सचेतन आत्मा उस भौतिक शरीर में उसकी आयु पर्यन्त स्थित रहता है। प्राणी की आयु समाप्त हो जाने पर आत्मा उस शरीर का परित्याग कर अन्य शरीर को धारण कर लेता है और उस अन्य शरीर में भी वह उसकी आयु पर्यन्त स्थित रहता है। एक शरीर से अन्य शरीर में आत्मा का यह संसरण ही पुनर्जन्म कहलाता है। इसका अभिप्राय यह भी नहीं है कि आत्मा ने जिस शरीर का परित्याग किया है उसी के समान पूर्ण रूप से निर्मित अन्य शरीर में प्रवेश कर वह उसको चेतना प्रदान करता है। अपितु पूर्व शरीर का परित्याग करने पश्चात् आत्मा को गर्भ शरीर में प्रविष्ट होना पड़ता है और गर्भिणी के द्वारा उसका प्रसव किए जाने बाद ही उसका जन्म माना जाता है—यही पुनर्जन्म कहलाता है। इससे एक यह तथ्य भी स्पष्ट होता है कि आत्मा के द्वारा परित्यक्त पूर्व शरीर पन चेतन्य को प्राप्त नहीं कर सकता और उसका विनाश हो जाता है। इस प्रकार आत्मा के द्वारा पूर्व शरीर का त्याग और नवीन शरीर को धारण करने की यह प्रक्रिया अनादिकाल से चली आ रही है और अनन्तकाल तक चलती रहेगी। भगवत् गीता में पुनर्जन्म के सिद्धान्त का अत्यन्त सुन्दर विवेचन मिलता है। यथा—

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि बुद्ध्यानि गरोऽपराणि ।

तथा शरीरानि विहाय जीर्णान्वायि र्ज्यासि नवानि वैही ॥

अर्थात् जिस प्रकार मनुष्य पुराने कपड़ों को उतार कर नएँ देता है और

नमीन वनस्पतः खारण करेता है, उसी प्रकार माया भी वृत्तमे एवं प्रीति (बाधु सेव करे) करीर का प्रतिपान कर प्रमीन करीर को खारण करेता है ।

महर्षि भरक ने तीन एकाग्रताओं—प्रायश्चना, कर्मेयणा-परलोकेयणा का वर्णन करते हुए परलोकेयणा के अन्तर्गत पुनर्जन्म के विषय में विभिन्न मतभेदों का उल्लेख किया है और सभी मत मतान्तरों का युक्तियुक्त खण्डन करते हुए पुनर्जन्म के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। पुनर्जन्म के विषय में प्रथम मतभेदों का उल्लेख करते हुए लिखा है कि कुछ ऐसे पुरुष हैं जो नास्तिकवाद को मानने वाले हैं। वे प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानते हैं और परोक्ष होने के कारण पुनर्जन्म को नहीं मानते हैं। कुछ अन्य लोग हैं जो नास्तिक हैं। वे शास्त्र प्रमाण से पुनर्जन्म को मानते हैं। अतियां भी परस्पर विरुद्ध मिलती हैं। मुख्य रूप से निम्न मत मिलते हैं जो पुनर्जन्म को न मान कर प्रजिघोषों के जन्म में अन्य कारण बताते हैं।

प्रत्यक्ष बाबी—आधुनिक विज्ञान केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है और प्राचीन दर्शनों में नास्तिकबाबी आर्वाक दर्शन केवल प्रत्यक्ष से उपलब्ध वस्तुओं में ही विश्वास करता है। पुनर्जन्म प्रत्यक्षतः उपलब्ध नहीं होता है। इसी प्रकार कर्म का फल और आत्मा ये सभी अप्रत्यक्ष हैं। अतः पुनर्जन्म के ये साक्ष्य भी प्रत्यक्ष नहीं हैं। इनके अप्रत्यक्ष होने के कारण पुनर्जन्म की सिद्धि सम्भव नहीं है।

माता पितृ बादी—कुछ लोग केवल माता-पिता को ही जन्म के प्रति कारण मानते हैं। अर्थात् आत्म निरपेक्ष माता-पिता का श्रेणित-शुभ जन्म के प्रति कारण है, न कि पूर्व शरीर को छोड़ कर आत्मा नवीन शरीर को धारण करता है, क्योंकि वक्ष्य नहीं होने से आत्मा कोई द्रव्य नहीं है।

स्वभाव बाही—कुछ लोग जन्म के प्रति स्वभाव को कारण मानते हैं। जैसे—

अगप्रवर्गानिबुद्धिः स्वभावमप्येव ज्ञायते ।

कलितोऽयं कुर्यात्तथा कुर्यात्तथा कुर्यात्तथा ॥

—सुखद संहिता आरीरस्थान ३/३६

शरीर के अय प्रत्यक्षों की अभिव्यक्ति स्वभाव से ही होती है। शरीरों का सन्निवेश तथा दांतों का गिरना और पुन उत्पन्न होना स्वभाविक ही होता है।

सत्यमेव जयते

—सुखरु संहिता सुनस्वान, न.०२५

अर्थात् हाथ-पैर के तलवों में रोग का उत्पन्न होना असम्भव है। यह सम्भव है ही नहीं।

सूची संख्या २०००/२००१

नमोऽस्तु नमोऽस्तु नमोऽस्तु नमोऽस्तु नमोऽस्तु ॥

—सुमुख महिला मरीदस्थान ४/६१

अर्थात् धातुओं के क्षीण होने पर भी मख और केश सदैव बढ़ते रहते हैं। यह प्रकृति का निर्माण स्वभाव ही करता है—यह स्थिति है।

स्वभावात्स्वभावो मुद्यमस्तथा लावकपिञ्जला ॥

स्वभावाद् गरबी आवा वाराहबहिषाद्यम् ॥

—सुखत संहिता सूत्रस्थान अ ३

अर्थात् मूग लाव और कपिञ्जल (लाव पक्षी और सफेद तीतर का मांस) स्वभाव से लघु होता है। माष (उड़द) वाराह (सुखर का मांस) जसा आदि स्वभाव से गुरु होते हैं।

ये सब स्वभाव से सृष्टि (उत्पन्न) होने के प्रमाण और उदाहरण हैं। योगवासिष्ठ में भी कहा गया है—

क कण्टकालां प्रकरोति तद्वत् बिभ्र बिचित्र जगत्पक्षिण च ।

माधुपक्षिणो कटता नरीच स्वभावात् सर्वमिदं प्रवत्तम् ॥

अर्थात् कांटों में नुकीलापन पशु-पक्षियों में बिभ्र बिचित्रता ईश्वर में मधुरता और मिरच में खरपरापन कौन उत्पन्न करता है? यह सब स्वभावतः ही होता है।

अतः शरीर की उत्पत्ति के प्रति आत्मा कर्मफल आदि कारण नहीं है न पुनर्जन्म है अपितु स्वभाव ही कारण है।

पर निर्माण बाढ़ी—कुछ लोग पर निर्माण को जन्म का कारण मानते हैं। पर शब्द से यहाँ ईश्वर का ग्रहण किया जाता है। यथा— पर उत्कृष्ट विलक्षण-सम्बलकार्यकारी ध्रुव ईश्वरस्य। वह ईश्वर ही जगत् को उत्पन्न करने वाला है। निम्नांकित वचन से ईश्वर ही जन्म के प्रति कारण सिद्ध होता है— ईशावास्यनिबिः सब धर्तिकच अवस्थां अवत्त। (इशावास्योपनिषद्)

यदुच्छा बाढ़ी—इन के सिद्धान्त के अनुसार जगत की उत्पत्ति बिना कारण के हो ही जाती है। इसमें कोई भी कारण नहीं है। जैसे मेघ बिना आत्मा के जल की वर्षा करता है तथा भूमि आत्मा रहित अचेतन है फिर भी भूमिकम्प होता है। इन घटनाओं को उत्पन्न करने वाली जो शक्ति है उसे 'यदुच्छा' कहते हैं। यही जगत् की उत्पत्ति का कारण है।

इस प्रकार प्राणियों के जन्म के प्रति कारणों का प्रतिपादन करने वाले पाँच मतों का उल्लेख मिलता है जिससे पुनर्जन्म के विषय में सन्देह होता है। महर्षि सुखुत ने उत्पत्ति के लिए छ मतों का उल्लेख किया है। यथा—

स्वभावमीश्वर काल यदुच्छा विधति तथा ।

परिणाम च अन्यन्ते प्रवर्ति भूधृतिम् ॥

—सुखुत-संहिता आरीर स्थान १/११

अर्थात् स्थूलवर्णी (दूरदर्शी-संक्रुशित विचार नहीं रखने वाले) स्वभाव (ससद्-
द्रव्य से प्रतिबद्ध बहुवचन वा गुण), बीजम्, काम, अदृक्ता विवर्ति (अर्थात् अज्ञान-
फल) और परिणाम इनको ही प्रकृति (उपादान कारण) मानते हैं।

खण्डन एवं समाधान —

उपयुक्त मतों का अध्ययन करने के पश्चात् जात होता है कि सभी एक पक्षीय
एव पुराणवृत्ति के सूचक हैं। इन में कोई भी मत ऐसा नहीं है जो कुछ प्रमाणी एवं
समुचित तर्कों पर आधारित हो। अर्थात् चरक ने इन सभी मतों का खण्डन एवं
विभिन्न संकाओं का समाधान बुद्धि पूर्वक निम्न प्रकार से किया है—

१ परलोक एवं पुनर्जन्म का विचार करने के लिए आवश्यक है कि बुद्धि
मान् पुरुष सब प्रथम नास्तिक्यबुद्धि और विचिकित्सा (संशयबुद्धि) का परि-
त्याग कर दे। यदि कोई व्यक्ति घृष्टता पूर्वक नास्तिक मन जाय और प्रत्यक्ष के
अतिरिक्त अथ किसी प्रमाण की स्वीकार ही न करे तो इसका कोई उपाय नहीं है।
क्योंकि प्रत्यक्ष के द्वारा ज्ञान करने योग्य विषय बहुत ही कम हैं और अप्रत्यक्ष वस्तुएं
बहुत हैं जिन का ज्ञान अथवा उपलब्धि आगम (शास्त्र प्रमाण या आप्तोपदेश) अनुमान
और युक्ति प्रमाण के द्वारा होती है। दूसरी बात यह है कि यदि केवल प्रत्यक्ष को ही
प्रमाण माना जाय तो यह दोष उत्पन्न हो जायगा कि जिन इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होता
है अथवा प्रत्यक्ष गम्य विषयों का ग्रहण होता है वे इन्द्रिया ही स्वयं अप्रत्यक्ष हैं। इसके
अतिरिक्त अनेक ऐसे कारण होते हैं जो प्रत्यक्ष ज्ञान कराने में बाधक होते हैं। इन
कारणों का उल्लेख प्रत्यक्ष प्रमाण के विवेचन में विस्तार से किया गया है।

२ माता पिता को जन्म में कारण मानने वाले पक्ष की संका का समाधान निम्न
प्रकार से किया गया है—ये श्रुतियां भी परलोक या पुनर्जन्म की न मानने में कारण
नहीं हैं क्योंकि बुद्धि विरोध होता है। जैसे माता या पिता की आत्मा सन्तान के
जाती है—यदि ऐसा मान लिया जाय तो यह प्रश्न उठता है कि आत्मा का सन्तान में
गमन दो प्रकार से हो सकता है—(१) एक पक्ष में पूरा आत्मा सन्तान में गमन कर
सकती है और (२) दूसरे पक्ष में आत्मा का अवयव (हिस्सा) सन्तान में जा सकता
है। पहले पक्ष के अनुसार यदि आत्मा पूर्ण रूप से सन्तान में प्रवेश करती है तो
माता या पिता की मृत्यु हो जाना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं होता है। यदि यह कहा
जाय कि आत्मा का अवयव (हिस्सा) सन्तान में जाता है तो यह कहना भी उचित
नहीं है। क्योंकि आत्मा निरवयव (अवयव रहित) एक सूक्ष्म है।

प्रसक्त में दूसरी श्रुति यह है कि धृष्टि की उत्पत्ति में यदि माता पिता
की कारण माना जाय तो जो कारण जो कि कारणों का कारण (अवयव और अविद्यमान)
जाती गई है, वे नहीं हो पावेंगे। क्योंकि स्वेच्छ तथा अविद्यमान कारणों की उत्पत्ति

माता और पिता से नहीं होती। अतः वह मानना पड़ेगा कि कर्म के बन्धीभूत आत्मा की प्रेरणा से माता पिता के शरीर से शोणित शुक्ल निकल कर गर्भाशय में जाकर सन्तान के शरीर का आरम्भ करते हैं। अर्थात् शरीर की उत्पत्ति कर्मानुसार होती है और कम जन्मान्तरीय रहता है। अनं परलोक तथा पनर्जन्म की सिद्धि हो जाती है।

३ स्वभाव को जन्म में कारण मानने वाले पक्ष की शका का समाधान करते हुए कहा गया है कि पृथ्वी जल तेज वायु आकाश ये पंच महाभूत और आत्मा इन षड घातुओं के जो अपने लक्षण होते हैं उन्हें स्वाभाविक जानना चाहिए। इन षड घातुओं के संयोग और वियोग में कर्म ही कारण होता है। पृथिव्यादि पंच महाभूतों के अपने अपने लक्षण इस प्रकार होते हैं—

अरद्रवचत्तलोष्णस्व भूजलानिलस्तेजसाश्च ।

आकाशस्याप्रतिष्ठातो वृष्ट सिङ्ग यथाकमल ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १/२६

आत्मा का चेतन्य होना उसका अपना लक्षण है। जसा कि प्रतिपादित किया गया है—

निर्विकार परस्वात्मा मत्त्वभतगुणेन्द्रिय ।

चतस्ये कारण

॥ चरक संहिता सूत्रस्थान १/५६

महाभूतों के उपयुक्त जो लक्षण बतलाए गए हैं तथा आत्मा का जो चेतन्य लक्षण बतलाया गया है उनके वे अपने अपने लक्षण स्वभाव से होते हैं। किन्तु पंच महाभूत अचेतन हैं इनमें चेतनता का प्रादुर्भाव आत्मा के संयोग से होता है जबकि आत्मा के वियोग से चेतनता का अभाव होता है। संयोग और वियोग का कोई कारण अवश्य होना चाहिए। वह कारण क्या है? इसका उत्तर यही है कि जन्मान्तरीय कम ही संयोग वियोग में कारण होता है। यथा— भूतश्चतुभि इत्यादि। यदि कर्म को कारण मान लिया जाता है तो पुनर्जन्म की सिद्धि स्वतः हो जाती है। यदि पंच महाभूत और आत्मा के संयोग और वियोग में स्वभाव को कारण मान लिया जाय तो स्वभावो दुरतिक्रम के अनुसार संयोग का अभाव कभी नहीं होगा। अतः कभी वियोग भी नहीं होगा। आरम्भक कर्म के क्षय होने पर ही शरीर पात-अर्थात् वियोग होता है। कर्म संयोग और वियोग में कारण होता है। यह बात कर्म के लक्षण से स्पष्ट है। यथा— 'संयोगे च विनाशे च कारणं द्रव्यमाश्रितम्' (च सू अ १) इस विवेचन से स्वभाववादी का जो यह मत है कि दो या अधिक पदार्थों के मिलने से चेतनता स्वभावतः आ जाती है, आत्मा कोई वस्तु नहीं है उसका अण्डव हो जाता है। क्योंकि स्वभावतः संयोग और विनाश में अनिश्चितता है और जन्मान्तरीय कम को मानने में अनिश्चितता नहीं है।

४ पर निर्माण की वस्तु में कारण मानने वाले पक्ष की ओर का समझना चाहते हुए आचार्य लिखते हैं कि जो व्याधि भेदना शक्त (आत्मा) है उसका पर-निर्माण कर्मात् पर (दूतरे) के द्वारा निर्माण नहीं हो सकता। यदि पर सब से ईश्वर माना जाय तो पर निर्माण मानना अभीष्ट है। क्योंकि आत्मा अव्याधि है। यदि आत्मा से अतिरिक्त अन्य किसी से सृष्टि का निर्माण माना जाय तो वह आत्मा से पूर्व सिद्ध हो जाता है और आत्मा की स्थिति उसके बाद की हो जायगी। तब आत्मा सावि हो जायगा। आत्मा का अनादित्व नष्ट न हो अतः उसकी उत्पत्ति नहीं मानी जाती है। जब इसकी उत्पत्ति ही नहीं होगी तो पर निर्माण कैसे माना जायगा। अतः पर निर्माण पक्ष उचित नहीं है।

५ यदुच्छावादी के अनुसार स्वीकृत सिद्धान्त का विरासत करते हुए महर्षि लिखते हैं कि यदुच्छावाद से जिन्होंने अपनी आत्मा को उपहत (नष्ट) कर लिया है ऐसे नास्तिक लोगों के मत में परीक्षा परीक्षा का विषय कहीं कारण देखा नहि सिद्ध कम कम का फल आत्मा आदि कुछ भी नहीं है। इस प्रकार यदुच्छावादी नास्तिकों का यह यह (आमह-विह) सभी पापों से बहकर महा पाप है।

अभिप्राय यह है कि उसी व्यक्ति से विवाद किया जाता है और उसी व्यक्ति की बात भी मान्य होती है जो कि एक बात पर दृढ़ रहता है तथा कहीं कारण काय आदि को स्वीकार करता है। जैसे किसी व्यक्ति की व्याधि का समझ कोई औषधि सेवन करने से हो जाता है तो यदुच्छावादी कहेगा कि व्याधि का समझ नहीं हो गया। इसी प्रकार कुर्सी का निर्माण बड़ई सकड़ी से करता है—यह अत्यन्त सिद्ध है। किन्तु यदुच्छावादी के मतानुसार कुर्सी का निर्माण भी ही हो जाता है। इस प्रकार अत्यन्त विरोधी होने से यदुच्छावादी का मत अमान्य है।

चतुर्विध प्रमाण से पुनर्जन्म की सिद्धि

प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा—प्रतिदिन नवीन प्राणियों की उत्पत्ति होते हुए देखा जाता है। प्रतिदिन अनेक प्राणियों की मृत्यु भी देखी जाती है। सामान्यतः स्तनपायी प्राणियों में यह प्रक्रिया देखी जाती है कि जन्म होने के पश्चात् कासक अथवा अन्य प्राणी स्वेच्छा पूर्वक स्वतः अपनी या का कुछ पीने सपते हैं। इसके अतिरिक्त बासक रोते हैं और कई बार उनके नेहुरे पर दूध अथवा चब के भाग भी प्रकट होते हैं। संजीवित बासक की स्तनपायी की प्रक्रिया समझाई नहीं जाती है। अपितु पूर्व कासीन संस्कार जब वह इन प्रक्रियाओं के प्रति प्रेरित होता है। इसी प्रकार पूर्वजन्म कासीन कुंजद मृगका कुछ संस्कारों का स्मरण होने पर उसके मुख पर दूध और निर्धार के भाग प्रकट होते हैं।

इसी प्रकार माता-पिता के पुत्रों के समान सन्तानों का न होना और उत्पत्ति कारण के सुख होने पर भी वर्ण स्वर आकृति मन बुद्धि और भाव्य में विभिन्नता होना उत्तम और हीन कुल में जन्म होना नौकर और मालिक होना सुख-आयु और असुख-आयु का होना आयु की विषमता इस जगत् में जो कार्य किए जाते हैं उनका ही फल होना अशिक्षित शिशु का रोना दूध पीना हँसना भयभीत होना सामुद्रिक लक्षणों का होना कर्म की समानता होने पर भी फल में विशेषता का होना किसी कार्य में स्मरण शक्ति का होना और किसी कार्य में स्मरण शक्ति का नहीं होना इस जगत् में आना (जन्म लेना) और इस ससार में व्युत् (मृत्यु को प्राप्त हुए) प्राणियों का जाति स्मरण होना समान रूप से दो व्यक्तियों को देखने पर एक को प्रिय और दूसरे को अप्रिय समझना यह पुनर्जन्म में प्रत्यक्ष प्रमाण है।

इसके अतिरिक्त अनेक घटनाएँ इस प्रकार की देखने को मिलती हैं जिनके द्वारा अनुष्य को अपने पूर्व जन्म की अनेक बातों का स्मरण हो जाता है और वह अपने पूर्व जन्म कालीन घटनाओं एवं स्थितियों का वर्णन करने लगता है। इस प्रकार की अनेक घटनाएँ प्रकाश में आई हैं और प्रत्यक्ष देखने को मिलती हैं। परीक्षा करने पर वे घटनाएँ सत्य पाई गईं। अतः इन सब प्रत्यक्ष प्रमाण सम्बन्धी तथ्यों के आधार पर पुनर्जन्म की पुष्टि एवं सिद्धि होती है।

अनुमान प्रमाण द्वारा— प्रत्यक्ष ज्ञान के आधार पर अनुमान किया जाता है कि पूर्व शरीर के द्वारा किया गया जो अपना कृत कर्म है जिसे देव (भाव्य) कहा जाता है वह अपरिहाय है। ऐसे आनुबन्धिक कर्म का यह फल है जो इस जन्म में भोगा जा रहा है। इस शरीर के द्वारा जो आनुबन्धिक कर्म किया जाता है उसका फल दूसरे जन्म में भोगना पड़ता है। जैसे फल से बीज का अनुमान और बीज से फल का अनुमान किया जाता है।

हमारे द्वारा किया गया कर्म सामान्यतः दो प्रकार का होता है—

(१) सामान्य कर्म (२) आनुबन्धिक कर्म।

(१) सामान्य कर्म—सामान्य कर्म का फल जीवित अवस्था में प्रतिदिन भोग लिया जाता है। उसके लिए कहा गया है कि स्वकृत कर्म अपरिहार्य होता है। यथा—
अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्।

(२) आनुबन्धिक कर्म—जो कर्म संचित होता है उसे ही भाव्य कहा जाता है। उसी कर्म के आधार पर पुनर्जन्म होता है तथा पूर्व जन्म कृत समस्त सुम और असुख आनुबन्धिक कर्म का फल प्रत्येक प्राणी को भोगना पड़ता है।

इस प्रकार अनुमान के द्वारा पूर्व जन्म और पुनर्जन्म दोनों ही सिद्ध किए जाते हैं।

आप्तोपदेश प्रमाण द्वारा—आप्त द्वारा प्रणीत आगम (शास्त्र) को केवल श्रद्धा

जाता है। दूसरे कोई भी आत्म जो परीक्षाओं द्वारा पर्याप्त हो, वेद के अर्थों से अवि-
परीत (अनुकूल) हो शिष्ट पुरुषों के द्वारा अनुमोदित हो और लोक कल्याण की भावना
से प्रेरित होकर प्रकृत (रचे गए) हों तो ऐसे आत्माओं को भी आप्त आत्म कहा जाता
है। आप्त के द्वारा रहित आत्मों के सम्बन्ध से बात होता है कि—यद्यपि स्वयं, सत्य
बोधना अहिंसा का अंग रखना ये अभ्युदय और निज्जयस (कल्याण) करने
वाले होते हैं। प्रायः अभ्युदय से इहलौकिक सुखों को प्राप्त करना अहंकार का फलान
करते हुए उन्नति प्राप्त करना और निज्जयस से पारलौकिक अंग प्राप्त करना समझा
जाता है। अथवा अभ्युदय से स्वयं और निज्जयस से मोक्ष प्राप्ति का ग्रहण किया
जाता है।

आप्त पुरुषों ने अपनी योग साधना एवं तपश्चरण के आधार पर जो विशिष्ट
ज्ञान प्राप्त किया जिसके द्वारा उन्हें तीनों लोक की तीनों कालों की समस्त बातों
का प्रत्यक्ष अनुभव होने लगता है। उसके द्वारा उन्होंने पुनर्भव स्वयं शरीर योंस आदि
का स्पष्ट ज्ञान प्राप्त किया। उन्होंने अपने ज्ञान के आधार पर जो प्रत्यक्ष किया उसी
का उन्होंने उपदेश दिया। इस प्रकार आप्तोपदेश के द्वारा पुनर्जन्म की सिद्धि होती है।

युक्ति प्रमाण द्वारा—पुनर्जन्म की सिद्धि में युक्ति है कि जिस प्रकार छह धातुओं
के समुदाय से गम की उत्पत्ति होती है कर्ता और कारण के संयोग से किया होती है,
किए हुए कर्म का फल होता है जो कर्म नहीं किया जाता उसका फल नहीं होता है
बिना बीज के अकूर की उत्पत्ति नहीं होती है। उसी प्रकार माता के उदर में जो
गर्भात्पत्ति होती है उसमें आत्मा कर्ता है और वह पुनर्जन्मकृत कर्मों के आधार पर
विभिन्न नीच-ऊँच योनियों में गमन करता रहता है। अर्थात् प्रत्येक जीव पुनर्जन्म के
शरीर के माध्यम से किए गए कर्मों के आधार पर इस जन्म में शरीर कारण करता
है। इस युक्ति प्रमाण से भी पुनर्जन्म और पुनर्जन्म इन दोनों की सिद्धि होती है।

इन चार प्रमाणों के द्वारा पुनर्जन्म स्पष्ट सिद्ध है। आत्मा कर्म बंधन में बद्ध
हुआ होने के कारण पराधीन रहता है और उन कर्मों का फल भोगने के लिए पुनः पुनः
उसे शरीर धारण करना पड़ता है। जब तक आत्मा स्वोपाजित कर्म के सम्बन्धों से मुक्त
नहीं हो जाता तब तक उसे इसी प्रकार बंधन में पुनः पुनः जन्म धारण कर विभिन्न
योनियों में प्रस्थान करना पड़ता है। कर्म बन्धन से मुक्त होने पर उसे पुनः जन्म नहीं
लेना पड़ता और वह अक्षय पर मोक्ष को प्राप्त कर लेता है।

मोक्ष का अनुसर्जन

जब आत्मा कर्मों के बन्धन से मुक्त हो जाता है तब किसी भी कर्म का
उपयोग कर्मों के लिए उसे पुनः शरीर को धारण नहीं करना पड़ता है। जब वह जन्म

धारण नहीं करता है तो उसका मरण (मृत्यु) भी नहीं होता है। जन्म और मरण से रहित होने के कारण ससार परिभ्रमण की उसकी स्थिति समाप्ता हो जाती है। इस प्रकार आत्मा को ससार के आश्रममन रूपी बन्धन से छुटकारा मिल जाने के कारण वह मुक्त हो जाता है। इस प्रकार की मुक्ति की प्राप्ति के लिए ही आत्मा सतत प्रयत्नशील रहता है। यह मुक्ति पद अक्षय निमल अविनाशी अखण्ड परम अनन्त सुख कारक एवं दिव्यालोक कारक होता है। इसे ही मोक्ष या अपवर्ग कहते हैं। आत्मा की कर्मों से आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाने के कारण इसे निवृत्ति भी कहते हैं। महर्षि चरक ने निवृत्ति का लक्षण निम्न प्रकार से किया है—

‘निवृत्तिरपवर्गः’ तत् पर प्रशान्त तत्सर्वं तद् ब्रह्म स मोक्ष

—चरक संहिता शारीरस्थान ५।११

अर्थात् निवृत्ति माग को अपवर्ग कहते हैं वह अपवर्ग सर्वशुद्ध अत्यन्त शान्त अविनाशी एवं ब्रह्म स्वरूप होता है उसे ही मोक्ष कहते हैं।

जब तक आत्मा कर्म बन्धन से युक्त रहता है तब तक वह सासारिक मोह मयता एवं माया जाल में फसा रहता है। इसलिए उसे पन पन जन्म धारण करना पड़ता है। यही पुनर्भव कहलाता है। कित आत्मा के समस्त कर्मों का क्षय हो जाने पर उसे पन पन जन्म धारण नहीं करना पड़ता है। पन जन्म धारण नहीं करना ही अपन भ्रंश कहलाता है। यही आत्मा की मुक्तावस्था होती है और इसे ही मोक्ष अपवर्ग मुक्ति या निवृत्ति कहते हैं। महर्षि चरक ने मोक्ष की परिभाषा निम्न प्रकार की है—

मोक्षो रजस्तमोऽभावात् बलवत्कर्मसंशयात् ।

वियोगः संवसयोगरपुनर्भव उच्यते ॥

—चरक संहिता शारीरस्थान १।१४२

अर्थात् मन से जब रज और तम का अभाव हो जाता है और बलवान् कर्मों का क्षय हो जाता है तब कम संयोग का वियोग अर्थात् कम जन्म बन्धनों से वियोग हो जाता है उसे अपनर्भव या मोक्ष कहते हैं जिस के हो जाने पर आत्मा को पुन शरीर या जन्म धारण नहीं करना पड़ता है।

बलवत् कर्मों का क्षय होने से मुक्ति होती है—यह सवतान्त्रिक सिद्धान्त है। मोक्ष का अस्तित्व स्वीकार करने वाले सभी दशनों ने इस तथ्य का प्रतिपादन किया है कि आत्म ससृष्ट समस्त कर्मों का क्षय होने पर ही आत्मा को मोक्षोपलब्धि होती है। किन्तु ‘नामुक्तो क्षीयते कम कल्पकोटिशतैरपि तथा प्रारब्धकर्मणो भोग्यैश्च क्षयः’ के अनुसार भोग कर लेने पर जब प्रारब्ध बलवान् कर्म का क्षय होता है तब मुक्ति होती है। कम का क्षय होने पर सर्व प्रथम आत्मा ज्ञानाभोग से प्रतिभासित एवं देखीयमान होता है। आत्मा को होने वाला एतद्विध विशिष्ट ज्ञान केवल ज्ञान कहलाता है। यह अपने आपमें परिपूर्ण निमल एवं अखण्ड होता है। इस प्रकार का केवल ज्ञान प्रत्यक्ष

होने के बावजूद आत्मा को मोक्ष की प्राप्ति होती है। क्योंकि "प्रति ज्ञानान् मुक्तिर्यथा" बिना ज्ञान के मुक्ति नहीं होती है। बसवान् कर्म का कार्य होने पर कर्म के जलज में संयोग का वियोग (अभाव) स्वयं सिद्ध है। अतः मुक्त पुरुष की पुनर्जन्म नहीं होता है। इसीलिए यह अपुनर्जन्म या मोक्ष कहलाता है। मोक्ष में आत्मा अनन्त काल तक निवास करता है।

सांख्य दर्शन में मोक्ष विषय को अधिकृत कर विस्तृत विवेचन किया गया है। प्रकृति जिस प्रकार सृष्टि की उत्पत्ति में कारण है उसी प्रकार वह पुरुष (आत्मा) की मुक्ति में भी कारण है। सांख्यदर्शन के अनुसार पुरुष स्वभावतः सर्वत्र एवं मुक्त होता है किन्तु अविवेक के कारण प्रकृति के साथ उसका संयोग निष्पन्न होता है। इस संयोग से प्रकृति के द्वारा जो दुःख उत्पन्न होता है और उसका जो प्रतिबिम्ब पुरुष पर पड़ता है वही इस पुरुष का दुःख भोग संसार है। अतः सृष्टि का मूलकारण अविवेक है और दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति का साधन विवेक है। सांख्यदर्शन के अनुसार जो जीव एक बार मुक्त हो जाता है वह पुनः बन्धन में नहीं पड़ता है। इस का कारण यह है कि पुरुष यह समझने लगता है कि प्रकृति के समस्त रूपों को मैं देख चुका हूँ। अतः देखी हुई वस्तु को पुनः क्या देखना? इसलिए वह प्रकृति के दर्शन की उपेक्षा कर देता है। प्रकृति भी समझती है कि पुरुष मेरे समस्त रूपों का अवलोकन कर चुका है, अतः वह सज्जा के कारण पुनः पुरुष के सम्मुख नहीं जाती है। इस प्रकार दोनों उदासीन हो जाते हैं। इस प्रकार की दोनों की अवस्था दोनों में से किसी एक की उदासीनता को अपवर्ग कहते हैं। यथा— इयोरैकतरस्य वा औपसीन्यवचनम्। प्रकृति और पुरुष का परस्पर चियोग होना अथवा एकाकी होना कैवल्य या मोक्ष है। बंध और मोक्ष वस्तुतः प्रकृति के धर्म हैं पुरुष के नहीं।

सांख्यदर्शन में किए गए विवेचन के अनुसार पुरुष न तो बंध को प्राप्त होता है और न मुक्त होता है। उसका संसरण भी नहीं होता है। प्रकृति ही अनेक जाग्रतों वाली होकर बुद्धि, अहंकार, तन्मात्रा इन्द्रियाँ और महाभूतों से बद्ध होती है मुक्त होती है और संसार में आवागमन करती है। केवल प्रतिबिम्ब के कारण पुरुष पर बन्धन तथा मोक्ष का आरोप होता है। अतः प्रकृति ही पुरुष को बद्ध एवं मुक्त करती है। अही अभिप्राय निम्न कारिका से व्यक्त होता है—

तस्मान्न बध्यतेऽज्ञा न मुच्यते अवि संसरति कविचत् ।

संसरति बध्यते मुच्यते च ज्ञानाभ्या प्रकृति ॥ —सांख्य कारिका १२

पुरुष के मोक्ष प्राप्त करने का अभिप्राय यह है कि वह अपनी स्वतन्त्र अवस्था और कैवल्य की स्थिति को प्राप्त कर लेता है। ज्ञान-बन्धन तथा न केवल

ज्ञान से विवेक सिद्ध होती है, जिसका फल निःशेष दुःख निवृत्ति है। उसी अवस्था से पुरुष की कृतकृत्यता है। प्रत्येक पुरुष की बुद्धि के लिए ही प्रकृति का समस्त व्यापार होता है। यथा—

प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थं इव परार्थं आरम्भः । —सांख्य कारिका

सांख्यदर्शन में प्रकृति की नर्तकी एवं पुरुष को दशक के समान निरूपित किया गया है। अर्थात् वह प्रकृति नर्तकी के समान है जो शृंगारादि रसों से तथा रति हास आदि भावों से रचे हुए गीत बाज नृत्य के द्वारा रग मंच पर उपस्थित सभा सदो का मनोरंजन करती है। जब इसका काम समाप्त हो जाता है तो वह वहाँ से चली जाती है। इस प्रकार पुरुष के सम्मुख स्वयं को प्रकट कर प्रकृति लौट आती है। निम्नकारिका में यही भाव व्यक्त किया गया है—

रगस्य दशयित्वा निवसते नतकी यथा नृत्यात् ।

पुरुषस्य तथाऽऽत्मानं प्रकाशय निवसते प्रकृतिः ॥ —सांख्य कारिका ५९

सांख्य दर्शन में निरूपित प्रकृति इतनी सुकुमार एवं लज्जाशील है कि एक बार पुरुष के द्वारा उपभोग किए जाने पर वह दुबारा पुरुष के समक्ष उपस्थित नहीं होती है। अर्थात् विवेकशील पुरुष के प्रति प्रकृति का कोई व्यापार नहीं होता है। विवेक हो जाने से पुरुष को भी निश्चय हो जाता है कि मैं कर्त्ता नहीं हूँ। यह भोग्य शरीर मेरा नहीं है। क्योंकि मैं इससे भिन्न हूँ। मैं शोक्ता भी नहीं हूँ। ऐसा संशय रहित पञ्चविंशति तत्त्वमक ज्ञान पुरुष को जब उत्पन्न होता है तो प्रकृति स्वयं पुरुष का साथ छोड़ देती है। प्रस्तुत सन्दर्भ में निम्न कारिका दृष्टव्य है—

प्रकृते सुकमारतर न किञ्चिदस्तीति न वति ।

या वृष्टाऽस्मिन्ति न पुनर्दर्शनमुपति पुरुषस्य ॥ —सांख्य कारिका

पुनश्च—

एव तत्त्वान्मासात्मन स्मिन् मे नाहमित्यपरिशेषण ।

अविपर्ययाद्विश्रद्ध के समत्पश्यते ज्ञानम् ॥ —सांख्य कारिका ६४

तत्त्व ज्ञान का उदय होने पर भी आत्मा जब तक पूर्व जन्म के संस्कार वश शरीर को धारण किए रहता है तब तक शरीर के निर्वाह के लिए कुछ न कुछ कार्य अवश्य ही करता रहता है। किन्तु उन कार्यों के प्रति राग द्वेष का अभाव होने से तथा ज्ञाननि के द्वारा दग्ध होने से वे कम दग्ध बीज की भाँति फल देने में असमर्थ रहते हैं। अतः वे कर्म कर्त्ता को बाधन में नहीं बना सकते। इस प्रकार कर्मों का भय करने वाला ज्ञानी जब तक शरीर धारण किए रहता है अर्थात् जीवित रहता है तब तक वह जीवन मुक्त कहलाता है। किन्तु शरीर का त्याग कर देने के पश्चात् उसका निर्वाण हो जाने पर विवश देह वाला होने से विवेक मुक्त कहलाता है।

सप्तदश अध्याय

कार्य कारण भाव एव वाद निरूपण

जिस प्रकार दर्शन शास्त्र में कार्य कारण भाव का महत्व है उसी प्रकार आयुर्वेद में भी कार्य कारण सिद्धान्त को महत्व पूर्ण माना गया है। कारण के बिना कार्य की उत्पत्ति नहीं होती है। कारण से ही कार्य की उत्पत्ति होती है। यह प्रकृति का नियम है। आयुर्वेद के अनुसार शरीर में उत्पन्न होने वाले विभिन्न रोग अन्त्याय कारण की अपेक्षा रखते हैं। रोगों को उत्पन्न करते वाले उन कारणों को आयुर्वेद में हेतु या निदान कहा गया है। जो रोग जिन हेतु या निदान का सेवन करने से उत्पन्न होता है उन हेतु या निदान के अभाव में व्याधि का उत्पन्न होना सम्भव नहीं है। इसी प्रकार मिथ्या आहार विहार रूप कारण के सेवन से वातादि दोष का प्रकोप रूप कार्य उत्पन्न होता है तथा दोष प्रकोप रूप कारण से रोगोदभव रूप कार्य उत्पन्न होता है। व्याधि का नाश या व्याधि का शमन भी कार्य है जो औषध रूप कारण के सेवन से उत्पन्न होता है। मनुष्य के शरीर का निरोग होना या आरोग्य भी एक कार्य है जो स्वास्थ्य सम्बन्धी नियमों का पालन करने या समुचित जीवधन का सेवन करने से उत्पन्न होता है। शुक्र शोणित के संयोग से भ्रूण का निर्माण होता है। अतः शुक्र शोणित संयोग कारण और भ्रूणोत्पत्ति कार्य है। इस प्रकार आयुर्वेद में ऐसे अनेक भाव विशेष विद्यमान हैं जो कार्य कारण भाव (सिद्धान्त) की अपेक्षा रखते हैं।

कारण का स्वरूप कुछ भेद

जसा कि ऊपर स्पष्ट किया जा चुका है कि कारण से कार्य की उत्पत्ति होती है। कारण के बिना कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता। अतः वह भाव विशेष जिसके अभाव में कार्य का उत्पन्न होना सम्भव नहीं है कारण कहलाता है। मिला भिन्न शब्दकारों एवं दर्शनकारों ने अपनी अपनी दृष्टि से कारण का स्वरूप प्रतिपादित किया है। यथा

कार्योत्पत्त्यर्थं कारणमवश्यम् ।

—सप्तमोऽध्यायः

अर्थात् कार्य को उत्पन्न करने वाला कारण होता है।

कार्योत्पत्त्यर्थं कारणमवश्यम् ।

—सप्तमोऽध्यायः

अर्थात् निमित्त रूप से कार्य से पूर्व विद्यमान रहने वाला कारण होता है।

कार्योत्पत्त्यर्थं कारणमवश्यम् ।

—सप्तमोऽध्यायः

अर्थात् जो अन्यथा सिद्ध हो नियत (निश्चित) हो और पूर्ववर्ति (काय से पूर्व रहने वाला) हो वह कारण होता है ।

अन्यथासिद्धिकृत्वस्य नियता पूर्ववर्तिता ।

कारणत्वं भवेत्तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम्

—सावा परिकीर्तये

अर्थात् अन्यथा सिद्धि से शून्य काय की नियता और पूर्ववर्तिता कारण होती है । वह (कारण) तीन प्रकार का कहा गया है ।

उपयुक्त लक्षणों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कारण वह है जो बिना अपवाद के कारण से पूर्व विद्यमान रहता है और जिसकी आवश्यकता केवल मात्र सहायक के रूप में ही नहीं अपितु काय की उत्पत्ति के लिए भी है । वस्तुतः यह एक घटना क्रम का पूर्ववर्ती अवयव है जो सतत रूप से अनेक अवस्थाओं में पूर्ववर्ती रहा है । किन्तु केवल पूर्ववर्ती होना ही पर्याप्त नहीं है । इसे एक आवश्यक पूर्ववर्ती होना चाहिए ।

कारण सामान्यतः तीन प्रकार का माना गया है—समवायि कारण असमवायि कारण और निमित्त कारण ।

समवायि कारण—इसे उपादान कारण भी कहते हैं । यह कार्य की उत्पत्ति में प्रमुख होता है और काय के साथ विलक्षण रहता है । तक सग्रह में समवायि कारण का निम्न लक्षण प्रतिपादित किया गया है—यत्समवेतं कायमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम् । अर्थात् जिस द्रव्य के समवाय सम्बन्ध से कार्य की उत्पत्ति होती है उसे समवायि कारण कहते हैं । समवायि कारण अपने उत्पन्न हुए काय में समवेत रूप से विद्यमान रहता है । जैसे घट का समवायि कारण मिट्टी है कपड़े का समवायि कारण धागा या तन्तु है कुण्डल का समवायि कारण स्वर्ण है । न्याय दर्शन के अनुसार भी काय का नाश उपादान कारण के विनाश से होता है । समवायि कारण का नाश होने पर ही कार्य का नाश होता है । प्रत्येक कार्य का समवायि कारण अपने काय में विद्यमान रहता है । इसे इस प्रकार समझा जा सकता है । पट (कपड़ा) के निर्माण में तन्तु जुलाहा कपड़ा बुनने के उपकरण करवा तथा अन्य साधन आदि विभिन्न कारण विद्यमान रहते हैं जो समुक्त रूप से मिल कर पट (कपड़ा) का निर्माण करते हैं किन्तु जुलाहा आदि तो पट का निर्माण करके अलग हट जाते हैं जबकि तन्तु उसी पट में विद्यमान रहता है । उसे पट से पृथक् नहीं किया जा सकता है । इस प्रकार जो कारण अपने कार्य से पृथक् नहीं होता है काय के साथ ही समवेत रूप से रहता है वह समवायि कारण कहलाता है ।

असमवायि कारण—काय एवं समवायि कारण का ऐसा संयोग जिसके बिना कार्य की उत्पत्ति होना सम्भव न हो असमवायि कारण कहलाता है । इसका लक्षण

निम्न प्रकार प्रतिपादित किया गया है—“कारणकारण का इतिहासिकत्व समवेत कार्य-कारणसमवायिकारणम्” — तर्क संग्रह । अर्थात् जो कार्य अथवा कारण के साथ किसी विषय (कार्य) के समवेत होता हुआ कारण हो वह असमवायि कारण कहलाता है । अधिकार यह है कि ऐसा कारण जो स्वयं समवायि कारण न होते हुए भी कार्य अथवा समवायि कारण के साथ अनिष्ट वश इस प्रकार सम्बद्ध हो कि उसके फल समवेत होने पर ही कार्य की उत्पत्ति होती हो अन्यथा नहीं असमवायि कारण कहलाता है । जैसे तन्तुओं का धारस्पर्शिक संयोग । जब तक तन्तुओं का संयोगन अवस्थित रहने से नहीं होता या किया जायेगा तब तक पट (कपड़े) का निर्माण होना सम्भव नहीं है । तन्तुओं का ढेर लगा देने मात्र से उन तन्तुओं से पट निर्माण रूप कार्योत्पत्ति की अपेक्षा नहीं की जा सकती है । यद्यपि तन्तुओं का यह अवस्थित संयोग (संयोग) कार्य (पट निर्माण) का समवायि कारण नहीं है तथापि उसके बिना पट का निर्माण होना सम्भव नहीं है और वह भी पट (काय) के साथ समवेत रहता है, अतः वह उस पट रूप कार्य का असमवायि कारण है ।

निमित्त कारण—कार्य की उत्पत्ति में सहयोग करने वाले अन्य कारण जो कार्योत्पत्ति के पश्चात् काय से पृथक् हो जाते हैं निमित्त कारण कहलाते हैं । यह निमित्त कारण उपर्युक्त दोनों कारणों से भिन्न होता है । जैसा कि शास्त्र में प्रतिपादित किया गया है—“तदुभयविभक्तं निमित्तकारणम्” — तर्क संग्रह । अर्थात् उपर्युक्त दोनों से भिन्न जो कारण होता है वह निमित्त कारण कहलाता है । अधिकार यह है कि समवायि कारण के अतिरिक्त अन्य जो भी उपकरण एवं साधन बादि कार्य की उत्पत्ति में सहायक रूप से कारण भूत होते हैं वे सब निमित्त कारण होते हैं । कार्य उत्पादक कर्ता भी निमित्त कारण के अंतर्गत ही जाता है । क्योंकि वह भी कार्योत्पत्ति के अनन्तर कार्य से पृथक् हो जाता है ।

इस प्रकार किसी भी काय की उत्पत्ति में उपर्युक्त विविध कारणों की अपेक्षा रहती है, अन्यथा कार्योत्पत्ति होना सम्भव नहीं है । यही काय कारण भाव होता है । इसे ही अन्य भावाय कार्य कारण सिद्धान्त भी कहते हैं । तब तत्रह में कार्य को प्रागभावा का प्रतियोगी माना गया है । अर्थात् कार्योत्पत्ति से पूर्व उस कार्य का अभाव रहता है—यही प्रागभाव है । कार्य उत्पन्न हो जाने पर उसका अभाव स्वतः नष्ट हो जाता है यही प्रतियोगिता है । इसीलिए कार्य को प्रागभाव का प्रतियोगी कहा गया है ।

आधुनिक में कार्य कारण भाव

आधुनिक में कार्य कारण भाव का विशेष महत्व है । निमित्त कारणों की उत्पत्ति दोनों प्रकार काय कारणों के समवेत अति निकट कार्य है जो कार्य कारण साथ-साथ ही

आधारित हैं। जिस प्रकार संसार के अन्य कार्यों की उत्पत्ति के लिए समवायि असमवायि और निमित्त इन तीन प्रकार के कारणों की अपेक्षा रहती है उसी प्रकार विभिन्न रोगों की उत्पत्ति के लिए भी ये विविध कारण अपेक्षित होते हैं। क्योंकि रोग भी एक कार्य है और कोई भी कार्य बिना कारण के उत्पन्न नहीं होता है। रोग की उत्पत्ति में दोष वैषम्य समवायि कारण बाह्य आहार आचार आदि निमित्त कारण तथा विकृत दोष एव द्रव्य का संयोग असमवायि कारण होता है। इस प्रकार रोग की उत्पत्ति में इन तीनों प्रकार के कारणों की उपस्थिति अनिवार्य है। तीनों की स्वतन्त्र सत्ता है और तीनों अयोय प्रेरित हैं। ये परस्पर प्रतिद्वन्द्वी नहीं हैं अतः सामान्यतः तीनों ही रोगोत्पत्ति में कारण माने जाते हैं।

आयुर्वेद में रोगोत्पादक कारण को निदान या हेतु कहा जाता है। जैसा कि आचार्यों ने कहा है निदान रोगोत्पादको हेतु। अयम् भी निदान कारणमित्यक्समग्रै। इसी प्रकार रोग नाश रूप काय को करने में हेतु या कारण चिकित्सा है। तद्वदेव आरोग्य भी काय है और उसके सम्यक् अनुरक्षण में हेतु या कारण सद्बुद्ध (स्वस्थबुद्ध) है। आयुर्वेद के अनुसार रोग को उत्पन्न करने में जो कारण होता है उसे निदान कहते हैं। वह निदान चार प्रकार का होता है। यथा-सन्निकृष्ट विप्रकृष्ट व्यभिचारी और प्राधानिक।

सन्निकृष्ट हेतु—जैसे दिन रात ऋतु और भोजन इनके पृथक् पृथक् अलग दोषों को प्रकुपित करने में कारण है वे दोष सच्य आदि की अपेक्षा नहीं रखते। जैसे दिन और रात्रि के पर्व भाग में कफ मध्य भाग में पित्त और अन्त भाग में वात का प्रकोप होता है। इसी प्रकार भोजन के आदि मध्य और अन्त में क्रमशः कफ पित्त और वात का प्रकोप होता है।

विप्रकृष्ट हेतु—जैसे हेमन्त ऋतु में संचित श्लेष्मा वसन्त ऋतु में प्रकुपित होकर श्लेष्मिक रोगों को उत्पन्न करता है। ग्रीष्म ऋतु में संचित वात वर्षा में प्रकुपित होकर वातज रोगों को और वर्षा ऋतु में संचित पित्त शरद ऋतु में प्रकुपित होकर पित्तिक रोगों को उत्पन्न करता है। यह दूरस्थ या विप्रकृष्ट निदान है।

व्यभिचारी हेतु—जो हेतु व्याधि को उत्पन्न करने में असमर्थ होता है उसे व्यभिचारी हेतु कहा जाता है। जैसा कि महर्षि चरक ने भी कहा है—अवाप्सीवर्तो-ऽवबान् वध्मन्ति स तथा विकारप्रतिनिवृत्तिः। (च नि ४/५) अर्थात् निदानप्रति जल निर्बल होते हैं और निर्बल होने से दूषणों से सम्बन्ध नहीं करते तब विकारोत्पत्ति नहीं होती है।

प्राधानिक हेतु—उद्य स्वाभाव के कारण शीघ्र ही दोषों को प्रकुपित करके रोगों को उत्पन्न करने वाला हेतु प्राधानिक कहलाता है। भारक तीव्र विष इस श्रेणी

में आते हैं। विश्व व्यापक व्याधि इस दुनों जन्मा होने से शरीर में बीज बीज होकर विकार उत्पन्न करता है।

इस प्रकार प्रकार के हेतुओं के अतिरिक्त पुनः तीन प्रकार का हेतु बतलाया गया है। यथा १ अस्वास्व्येन्द्रियार्थ संयोग २ प्रज्ञापरार्थ और ३ परिणाम। इसमें जो व्याधि पांच ज्ञानेन्द्रियों से शब्द आदि इन्द्रियार्थों का होना मिथ्या और अतिरिक्त होने से अस्वास्व्येन्द्रियार्थ संयोग कहलाता है। अयत्तार्थ ज्ञान से प्रेरित होकर कार्य करता प्रज्ञापरार्थ है। श्री धृति और स्मृति के विलुप्त होने पर अनुष्य जो अनुमन कार्य करता है वह प्रज्ञापरार्थ कहलाता है। विभिन्न ऋतुओं के अपने अपने स्वभाव से होने वाली शीतता ग्रीष्म (उष्णता) एव वर्षा का अयोग अतिरिक्त और मिथ्या योग होने पर परिणाम कहलाता है।

इसके अतिरिक्त रोगोत्पादक हेतु पुनः तीन प्रकार के बतलाए गए हैं। यथा दोष हेतु व्याधि हेतु और उभय हेतु। दोषों का संघटन प्रकीर्ण एवं प्रसमन करने वाले स्वभावतः उत्पन्न मधुरादि रस दोष हेतु कहलाते हैं। दोष निरपेक्ष व्याधि का उत्पादक हेतु व्याधि हेतु होता है। जैसे मधु भक्षण से पाण्ड रोग उत्पन्न होता। बिजिष्ट दोष का प्रकीर्ण होते हुए भी व्याधि विशेष का भी उत्पादक हेतु उभय हेतु कहलाता है।

इस प्रकार आयुर्वेद की दृष्टि से विभिन्न प्रकार के हेतुओं (कारणों) से विभिन्न रोगों की उत्पत्ति होती है जिससे कार्य-कारण भाव स्पष्ट है। अर्थात् यदि कारण बने रोगोत्पादक विविध हेतु नहीं होंगे तो कार्य याने रोग उत्पन्न नहीं होगा। इसी प्रकार अतत्त्वात् रूपी कारण के अभाव में रोगनाश रूपी कार्य का होना असम्भव है। अतः स्पष्ट है कि कारण के होने पर ही कार्य होता है।

दार्शनिक मनीषियों द्वारा उपयुक्त कार्य-कारण भाव को व्यक्त करने वाले निम्न दो सर्वत्रिक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त स्वीकार किए गए हैं—तत्त्वावयवात् और अस्तकार्यवाद। ये दोनों सिद्धान्त यद्यपि एक दूसरे से सबब भिन्न एवं विपरीतता युक्त हैं, फिर भी कार्य और कारण भाव का विवेक इनमें विद्यमान होने के कारण इन्हें सर्वत्र मान्य गया है। ये दोनों सिद्धान्त यद्यपि एक दूसरे के मत का खण्डन करते हुए स्वमत का प्रतिपादन करते हैं, किन्तु कार्य की सत्ता के प्रति जो कि दोनों मतवालों की समान दृष्टिकोण रखते हैं, अतः एक ही धीनों का प्रतिपादन किया जा रहा है।

सत्कार्यवाद

यह सर्वत्रिक दर्शन का महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त के द्वारा सर्वत्र सर्वत्र कार्य और कारण के कोई भेद नहीं कहा जाता। कार्य और कारण के कोई भेद परिलक्षित होता है वह केवल व्यवहारिक है। अतः दार्शनिक दृष्टि के कोई भेद नहीं है। नवोक्ति

सांख्य दर्शन के मतानुसार जो कार्य उत्पन्न होता है उसका अस्तित्व उत्पन्न होने से पूर्व अपने कारण में अव्यक्त रूप से अवश्य विद्यमान रहता है। यदि उत्पादक कार्य का अव्यक्त अस्तित्व अपने कारण में विद्यमान न होता तो उससे कार्य की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। जैसे दूध में मक्खन विद्यमान रहता है किन्तु अव्यक्त होने से वह बिखलाई नहीं पड़ता। उसी दूध का दही बनाकर बिलोने से बह प्राप्त हो जाता है। इस दृष्टि से कहा जा सकता है कि कार्य केवल कारण की अव्यक्तावस्था है और कारण केवल कार्य की अव्यक्तावस्था है। अतः कार्य और कारण में कोई भौतिक भेद नहीं है। सांख्य दर्शन का यही सिद्धान्त सत्कायवाद कहलाता है। इस काय-कारणवाद की ही आचार्यों ने परिणामवाद भी कहा है। अतः ये दोनों इसी सिद्धान्त के दोस्तक नामांतर मात्र हैं। सांख्य दर्शन ने अपने उपयुक्त सिद्धान्त के प्रतिपादन में निम्न कारण एवं युक्तियाँ दी हैं—

असदकारणानुपपत्तिप्रवृत्त्यात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्यस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कायम् ॥

—संख्य कारिका ६

अर्थात् असद् कारण से सत्कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। उपादान प्रवृत्ति (सत् कारण) से ही सत्काय की उत्पत्ति होती है। सभी प्रकार के कारणों से सभी प्रकार के कार्यों की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। शक्तिमान कारण से शक्य वस्तु की उत्पत्ति होती है अतः कारण की सत्ता होने के सत्काय होता है। याने कार्य का अस्तित्व प्रकाश में आता है।

असदकारणात्—जिस वस्तु का अस्तित्व नहीं होता है उसकी उत्पत्ति कदापि सम्भव नहीं है। क्योंकि जो वस्तु सत्तायुक्त (अस्तित्ववान्) होती है वही सत् होती है। सत्ता रहित वस्तु असत् होती है। जो वस्तु सत्ताहीन अविद्यमान अस्तित्वहीन वा असत् होती है उससे सत् रूप काय की उत्पत्ति कदापि सम्भव नहीं है।

जैसे नासकुर्यादो नृशृगवत (सां ३ ११४) अर्थात् जिस प्रकार मनुष्य के सिर में सींग उत्पन्न नहीं हो सकते हैं उसी प्रकार असत्काय की उत्पत्ति भी सम्भव नहीं है। जो सत् रूप कार्य उत्पन्न होता है वह अपने उत्पादक सत् रूप कारण से पहले से विद्यमान रहता है। क्योंकि काय का अस्तित्व रहने पर ही कारण से कार्य की उत्पत्ति होती है।

इसी प्रकार अव्यक्त से उत्पन्न होने वाले मल्लादि तत्त्व भी सत्कार्य हैं। क्योंकि वे बीज रूपेण अपने उत्पादक सत्कारण रूप अव्यक्त से विद्यमान रहते हैं। अतः सत् कार्य को उत्पन्न करने में मिट्टी कारण है। इसीमिष्ट मिट्टी से अट्ट का निर्माण (उत्पत्ति)

होना सम्भव है। यदि मिट्टी में घट रूप कार्य का अस्तित्व नहीं होता तो उससे किसी भी प्रकार घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती। क्योंकि असत् कारण होने से अर्थात्-कारण में कार्य का अस्तित्व नहीं होने से अनेक प्रयत्न करने पर भी कार्य की उत्पत्ति नहीं किया जा सकता। जैसे पत्थर से पानी उत्पन्न करना सम्भव नहीं है। क्योंकि पानी रूप कार्य का अस्तित्व पत्थर रूप कारण में विद्यमान नहीं है।

उपादान ग्रहणात्—उपादान का तात्पर्य है नियत कारण। प्रत्येक कार्य का कारण नियत होता है। उसे ही उपादान कहते हैं। उपादान अर्थात् कारण के नियत होने से ही नियत कार्य की उत्पत्ति होती है। जिस कार्य का जो उपादान (नियत कारण) है उसी कारण से वह कार्य उत्पन्न होता है। 'उपादानविधवात्' (सां ब. ११५) अर्थात् उपादान कारण का नियम होने से असत् (अविद्यमान) कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता। सत कारण से सत्कार्य की उत्पत्ति होना ही उपादान नियम है। जैसे दही का उपादान (नियत कारण) दूध है वस्त्र का उपादान कारण तन्तु है, घट का उपादान कारण मिट्टी है।

सर्व सम्भवाभावात्—सभी कारणों से सभी कार्यों की उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है क्योंकि उचित काल एवं उपयुक्त साधन होने पर ही कारण से कार्य उत्पन्न होता है। इसके अतिरिक्त समस्त प्रकार के कारण समस्त कार्यों को उत्पन्न करने में असमर्थ हैं—सर्वत्र सर्वदा सर्वसम्भवात् (सां ब. ११६) अर्थात् समस्त काल में प्रत्येक कारण से प्रत्येक कार्य की उत्पत्ति होना असम्भव है। अतः कार्य का अस्तित्व निज सत्कारण में ही रहता है और उसी कारण से वह उत्पन्न होता है न कि अन्य कारण से। गमज प्राणी गम से ही उत्पन्न होते हैं। स्वेदज जन्तु स्वेद से और जण्डज प्राणी जण्डे से ही उत्पन्न होते हैं। तेल तिलहन से ही निकल सकता है, मिट्टी या पत्थर से नहीं। दही दूध से ही बन सकता है, पानी या अन्य द्रव्य से नहीं।

शक्तस्य शक्त्यकरणात्—जिस कारण में कार्य को उत्पन्न करने का सामर्थ्य या शक्ति है वह कारण ही कार्य को उत्पन्न कर सकता है। अतः शक्ति सम्पन्न कारण से ही शक्त्य कार्य उत्पन्न होता है। अशक्त कारण में कार्योत्पादन का अभाव होने से उससे शक्त्य कार्य की उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है। अतः कार्योत्पादन में सर्वत्र कारण में ही कार्य का अस्तित्व अवश्यमान कथेन विद्यमान रहता है।

कारणभावात्—कारण शब्द से अर्थात् कार्य उत्पन्न होने से पूर्व अपने कारणसमूह में विद्यमान रहता है। जैसे उत्पन्न होने वाला दूध अपने कारण शब्द बीज रूप में अव्यक्त रूपेण विद्यमान रहता है। अतः तन्तु, कार्य और कारण में कोई भौतिक वेद नहीं है। दोनों अविच्छिन्न हैं। दोनों में केवल प्रत्यक्ष वेद है। कार्य और कारण एक ही पदार्थ की दो अवस्था विशेष हैं। अवस्थावस्था कार्य और अवस्थावस्था कारण कहलाते हैं।

उपयुक्त तथ्यों से यह स्पष्ट है कि काय जब तक उत्पन्न नहीं होता है, अव्यक्त अपने अव्यक्त स्वरूप में नहीं आता है तब तक वह अपने कारण में विद्यमान रहता है। इस दृष्टि से साध्य दर्शन मतानुसार न तो किसी पदार्थ की उत्पत्ति होती है और न किसी पदार्थ का विनाश होता है। अपितु हमें किसी द्रव्य की उत्पत्ति का जो अनुभव होता है वह वस्तुतः उसकी अभिव्यक्ति मात्र है। कोई अव्यक्त पदार्थ यदि अपने व्यक्त स्वरूप में आता है तो व्यवहारिक रूप से हम उसे ही उसकी उत्पत्ति कहें, किन्तु यथा र्थात् वह उसकी अभिव्यक्ति मात्र है। इसी प्रकार पदार्थ की व्यक्तावस्था जब अव्यक्तावस्था में परिवर्तित हो जाती है तब कहा जाता है कि पदार्थ का विनाश हो गया। किन्तु यथार्थ स्थिति यह है कि काय अपने कारण में तिरोहित हो जाता है। पदार्थ का स्वसत्त्व अपने सूक्ष्मत्व में परिवर्तित हो जाता है। इस प्रकार सत्कार्यवाद के सिद्धान्तानुसार न तो किसी द्रव्य की स्रष्टा नवीन उत्पत्ति होती और न ही नितान्ततः उसका विनाश होता है। क्योंकि जो असत् (अस्तित्व हीन) होता है उसकी कभी उत्पत्ति नहीं हो सकती और जो सत् होता है उसका कभी विनाश नहीं होता। हमें द्रव्य का जो विनाश दिखलाई पड़ता है वह केवल उसकी पर्याय या अवस्था का परिवर्तन मात्र है। भगवद् गीता में भी इसी तथ्य का प्रतिपादन किया गया है। यथा—

नास्ततो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

अर्थात्—असत् (अस्तित्व रहित) द्रव्य का भाव (उत्पत्ति) और (अस्तित्ववान्) द्रव्य का अभाव (निवास) कभी नहीं होता। इसी तथ्य को आगे निम्न प्रकार से स्पष्ट किया गया है—

अव्यक्ताव व्यक्तय सर्वा प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्र बाव्यक्तसमके ॥

—भगवद् गीता ८/१८

अर्थात् प्रभात होने (दिन निकल आने) पर समस्त पदार्थ अव्यक्त (अस्पष्ट या अधकारावृत) से व्यक्त (स्पष्ट या भासमान) हो जाते हैं और रात्रि होने पर पुनः उसी अव्यक्त सत्ता (अधकार) में विलीन हो जाते हैं।

साध्य कारिका की उपयुक्त कारिका की व्याख्या करते हुए श्री वाचस्पति ने सत्कार्यवाद का समस्त निम्न प्रकार से किया है—

एक वस्तु में उत्पत्ति तथा विनाश क्रिया की बुद्धि के व्यपदेश या समर्थन होने से एकान्तिक भेद की सिद्धि सम्भव नहीं है। जैसे वह तन्तु है यह बट है, इस प्रकार तन्तु में पट बुद्धि के व्यपदेश का समर्थन होने से एकान्तिक भेद नहीं होता। क्योंकि एक द्रव्य में उसकी विशेष अवस्था में आधिर्भाव और तिरोभाव होने से इनमें सन्निक

श्रेय नहीं है। जैसे कछुआ अपने अंग (शिर और जीवा) को अपने शरीर में छिपा लेता है अर्थात् उसके अंगों का तिरोभाव हो जाता है। इस का अभिप्राय यह नहीं है कि उसके अंगों का विनाश हो जाता है। इसी प्रकार पुन वह अपने तिरोभूत या छुपाए हुए अंगों को बाहर निकालता है तब अंगों का आविर्भाव हो जाता है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि वे अंग नवीन रूप से उत्पन्न हो जाते हैं। अस्तु अंग तो प्रत्येक अवस्था में विद्यमान हैं वे केवल अव्यक्त और व्यक्त होते हैं। उसी प्रकार मिट्टी का घटा तथा सुवर्ण के मुकुट आदि का आविर्भाव उसकी उत्पत्ति का बोधक होता है और उसका निवेश अर्थात् घटे का पन मिट्टी रूप में होना तथा मुकुट का पुन स्वर्ण रूप में होना उसका विनाश या विध्वंस कहलाता है। किन्तु वस्तुतः यह उत्पत्ति और विनाश न हो कर केवल अवस्थान्तर प्राप्ति है। अतः इस व्यवस्था से असत् की उत्पत्ति और सत् विनाश सम्भव नहीं है ?

जैन दर्शन में भी उत्पादव्ययधौव्ययुक्तं सत् यह सत् का लक्षण बतलाते हुए प्रत्येक द्रव्य की तीन अवस्थाओं का निरूपण किया है। तदनुसार जब मिट्टी से घट का निर्माण किया जाता है तो घटाकार की उत्पत्ति होती है मिट्टी की आकृति का विनाश होता है-यह व्यय है। किन्तु मिट्टी दोनों ही अवस्थाओं में बचावत रहती है। यह धौव्यत्व है। इस प्रकार घट निर्माण में उत्पाद व्यय और धौव्य युक्तता होने से वह सत् रूप है। इसी प्रकार स्वर्ण से जब कोई आभूषण बनाया जाता है तो आभूषण का निर्माण होना उत्पाद है जिस आकार विशेष में स्वर्ण विद्यमान था उसका विनाश होना व्यय है। आभूषण निर्माण और उससे पूर्वकी स्थिति दोनों में स्वर्ण विद्यमान है यह धौव्य है। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य उत्पाद व्यय और धौव्य से युक्त होता है। कथन का अभिप्राय यह है कि प्रत्येक द्रव्य अस्तित्ववान् है। जब एक द्रव्य से दूसरे द्रव्य का निर्माण होता है तो प्रथम द्रव्य का विनाश और दूसरे द्रव्य की उत्पत्ति मानी जाती है जबकि वस्तुस्थिति यह है कि न तो पूर्व द्रव्य का विनाश होता है और न ही अपर द्रव्य की उत्पत्ति अपितु द्रव्य की मात्र पर्याय बदलती है। जैसे मिट्टी अपनी पर्याय को छोड़कर घट पर्याय को धारण कर लेती है अथवा स्वर्ण अपनी पूर्व पर्याय का परित्याग कर कुण्डल या अन्य आभूषण की पर्याय को धारण कर लेता है।

असत्कार्यवादः

सत्कार्यवाद से विपरीत या भिन्न असत्कार्यवाद होता है। न्याय दर्शन में सत्कार्यवाद का खण्डन एवं निराकरण करते हुए असत्कार्यवाद को मान्य किया गया है। नैयायिकों के अनुसार किसी भी कार्य की उत्पत्ति से पूर्व उसकी सत्ता कारण में

नहीं रहती है। अतः सत्कार्यवादियों का यह कथन ठीक नहीं है कि कार्य अपने कारण में पहले से ही विद्यमान रहता है। वस्तुतः कोई भी कार्य अपने किसी कारण में पहले से विद्यमान नहीं रहता है अपितु उत्पन्न होने के बाद वह प्रकट होता है। अतः वह एक सर्वथा नवीन रचना या कृति होती है और उत्पत्ति के बाद ही उसके अस्तित्व की अनुभूति होती है। नैयायिकों के मतानुसार प्रत्येक कार्य अपने उत्पादन कारण (समवायि या मूल कारण) से सर्वथा भिन्न होता है। साथ ही उसकी उत्पत्ति या अभिव्यक्ति में अन्य कारण जैसे कर्त्ता निमित्त कारण आदि भी अपेक्षित होते हैं। उन अन्य कारणों के अभाव में कार्य की उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है। अतः यह मानना समीचीन नहीं है कि मूल कारण में कार्य की सत्ता पहले ही विद्यमान रहती है।

जिस स्वर्ण से कुण्डल (आभूषण) का निर्माण होता है वह स्वर्ण यद्यपि कुण्डल के निर्माण में कारण है किन्तु स्वर्ण ही कुण्डल नहीं है। इसी प्रकार जिस मिट्टी से घड़ा का निर्माण होता है वह मिट्टी यद्यपि घट रूप काय की उत्पत्ति में कारण है किन्तु मिट्टी ही घड़ा नहीं है। अतः कुण्डल स्वर्ण से और घड़ा मिट्टी से सर्वथा भिन्न है। इस प्रकार कार्य असत् (अविद्यमान) होते हुए भी उत्पन्न होता है या उत्पन्न किया जाता है।

असत्कार्यवाद के समर्थक एवं सत्कार्यवाद के विरोधी दार्शनिकों के मतानुसार यदि कार्य को कारण से भिन्न नहीं माना जाय और यदि यह माना जाय कि उत्पन्न होने से पूर्व कार्य अपने ही कारण में अद्यत रूप से विद्यमान रहता है तो फिर उसकी उत्पत्ति के लिए निमित्त आदि कारणान्तर अपेक्षित क्यों है? उसे स्वयं उत्पन्न हो जाना चाहिये था। साथ ही यदि कारण में कार्य का अस्तित्व पहले ही विद्यमान है तो एकाकार होने से दोनों को एक ही सत्ता (नाम) से व्यवहृत किया जाना चाहिये। पृथक् पृथक् नामकरण की आवश्यकता नहीं होना चाहिये थी। इस प्रकार दोनों में अभेद मान कर व्यवहार करना चाहिये। अर्थात् घड़ा और मिट्टी को या तो घड़ा ही कहा जाना चाहिये था मिट्टी। ऐसी स्थिति में दोनों में भेद करना सम्भव नहीं होगा। किन्तु व्यवहार में ऐसा नहीं है। दोनों भिन्न और पृथक् हैं। घड़ा अलग है और मिट्टी अलग है।

यदि कारण से कार्य भिन्न नहीं माना जाय और कारण में कार्य का अस्तित्व पहले ही स्वीकार कर लिया जाय तो दोनों से समान प्रयोजन की सिद्धि होना चाहिये। किन्तु ऐसा नहीं होता है। घड़ा पानी रखने के प्रयोजन को सिद्ध करता है जबकि मिट्टी गृह निर्माण तथा अन्य वस्तुओं के निर्माण के प्रयोजन को सिद्ध करती है। अतः दोनों में भिन्नता एवं पृथक् अस्तित्व स्पष्ट है। घट और मिट्टी की आकृति स्वरूप आदि में भी भिन्नता स्पष्टतः लक्षित होती है। इसके अतिरिक्त जिस प्रकार मिट्टी से घट आदि का निर्माण होता है उसी प्रकार मृत्तम घट से भी अन्य वस्तुओं का निर्माण

हीना नहीं है। किन्तु यह सम्भव नहीं है। अतः स्पष्ट है कि बड़ा (कारण) और मिट्टी (कारण) किन्तु स्वयं, किन्तु विभक्ति और अस्तित्व वाले अलग-अलग द्रव्य हैं।

अनुबोध में अस्वरकार्यवाद की मान्य नहीं किया गया है। अस्वरकार्यवाद के अनुसार में अनुबोध का मुख्य प्रयोजन स्वयंस्वर अस्वरस्वरक्षणमात्रुरण्य विकारप्रमाणक की सिद्धि नहीं हो पायी। क्योंकि वह कार्य है और कारण के बिना इसका (कार्य का) हलका सम्भव नहीं है। अतः अनुबोध में अस्वरकार्यवाद को ही मान्य किया गया है।

परमाणुवाद

यह वैशेषिक दर्शन सम्मत महत्वपूर्ण सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त के अनुसार संसार के समस्त द्रव्यों का कोई न कोई परिमाण अवश्य होता है। द्रव्यगत वह परिमाण चार प्रकार का हो सकता है। यथा अणुपरिमाण, महत्परिमाण, सूक्ष्म परिमाण और दीर्घ परिमाण। कोई भी द्रव्य इस चतुर्विध परिमाण का अतिक्रमण नहीं कर सकता है। सामान्यतः द्रव्य उपयुक्त परिमाण की अपेक्षा रखते हैं। अर्थात् द्रव्य एक दूसरे की अपेक्षा अणु या महत्परिमाण वाले हो सकते हैं। जैसे एक बड़ा अपने से बड़े (महत्) बड़े की अपेक्षा छोटा (अणु) है। किन्तु वहीं बड़ा अपने से छोटे (अणु) बड़े की अपेक्षा बड़ा (महत्) है। इस प्रकार अपेक्षा भेद से परिमाण में अन्तर हो सकता है। किन्तु प्रकृति का यह नियम है कि यदि किसी द्रव्य की निरन्तर उत्तरोत्तर वृद्धि होती जाय तो किसी न किसी स्थान पर उसकी समाप्ति या विनाश अवश्य आती है। अर्थात् द्रव्य की वृद्धि की एक सीमा है जिसके आगे द्रव्य की वृद्धि नहीं होती है। वह सीमा ही परम महत् परिमाण है। जैसे-आकाश। आकाश द्रव्य समस्त द्रव्यों में महत्परिमाण वाला है। उससे अधिक महत्परिमाण किसी अन्य द्रव्य का सम्भव नहीं है। इसी प्रकार किसी द्रव्य को छोटे से छोटा किया जाय तो अन्त में उस स्थान पर आकर रुकना पड़ेगा जहाँ उसका उस से अधिक छोटा आकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार द्रव्य का सब से छोटा आकार ही अणु परिमाण कहलाता है। द्रव्य के वृत्तातिन्यून होने की अंतिम सीमा अणुपरिमाण तक है। इस से छोटा आकार उसका नहीं होने से वह 'परमाणु' कहलाता है।

उपयुक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि जो परम अणु अर्थात् परम सूक्ष्म परिमाण वाला होता है उसे 'परमाणु' कहते हैं। वह परमाणु निरवयव एवं अजायब होता है। अर्थात् परमाणु का पुनः विभाग नहीं होता। क्योंकि उसका अन्य अवयव नहीं होता। अन्य अवयव नहीं होने से वह एकत्ववादी या निरवयव है। वह क्षणायु होता है कि वस्तुओं के द्वारा उसका ग्रहण नहीं होता है। अतः वह अजन्म है। इस सत्य का स्पष्टीकरण आचार्य आचार्य में आचार्य्य भूमि द्वारा निम्न प्रकार से किया गया है—

जब किसी मिट्टी के ढल को पीसने से उसके अवयवों का विभाग हो जाता है और उक्त विभाग से अवयव उत्तरोत्तर अल्प-अल्पतर होते हुए जहाँ समाप्त हो जाते हैं अर्थात् जहाँ अवयवों के अल्प-अल्पतर होने का तारतम्य समाप्त हो जाता है जिसके अनन्तर विभाग करने पर भी कोई अवयव विभक्त नहीं हो सकता वही अन्तिम होने से अन्त्यावयव एवं अवयव रहित होने से निरवयव रूप हुआ परम सूक्ष्म होने के कारण परमाणु कहलाता है। यही परमाणु संसार के विभिन्न द्रव्यों की इकाई माना जाता है। यह सर्वापेक्षया सूक्ष्म इन्द्रियातीत निरवयव और नित्य होता है। द्रव्यों के असंख्य होने के कारण तथा एक द्रव्य के असंख्य परमाणु होने के कारण य असंख्य होते हैं।

सामान्यतः चक्षुषों के द्वारा दिखलाई देने वाला सूक्ष्मतम द्रव्य वह धूलिकण है जो खिखकी के द्वारा आने वाले प्रकाश की किरणों में उड़ता हुआ परिलक्षित होता है। उसे देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि सम्भवतः यही अणु है और इस सूक्ष्मतम अवयव या विभाग नहीं हो सकता। किन्तु वस्तुतः ऐसी बात नहीं है। उसके उत्तरोत्तर विभाग किए जा सकते हैं। अब प्रश्न यह है कि विभाग कहा तक किया जा सकता है? यदि केवल कल्पना के आधार पर ही विभाग किया जाय तो विभाजन का कार्य समाप्त नहीं हो सकेगा और न ही इस विभाजन शृंखला का अंत होगा। अतः यह प्रवृत्ति अनन्त तक चलती रहेगी। ऐसा होने पर अनवस्था दोष उत्पन्न होगा और अनवस्था होने पर संसार के सभी द्रव्यों को एक ही परिमाण वाला स्वीकार करना पड़गा। परिणामतः राई और पवत के परिणाम में कोई अंतर नहीं होगा। अभिप्राय यह है कि जिम द्रव्य के आरम्भक अवयवों की संख्या अधिक होती है वह अधिक परिमाण वाला और जिस द्रव्य के आरम्भक अवयवों की संख्या अल्प होती है वह न्यून परिमाण वाला होता है—यह नियम है। इस नियम के अनुसार पवत और राई दोनों के परस्पर परिमाण में भेद है। क्योंकि पवत के आरम्भक अवयवों की संख्या अधिक और राई के आरम्भक अवयवों की संख्या न्यून होती है। इन दोनों का क्रमशः विभाग करने पर कहीं न कहीं अंत अवश्य होगा। यदि इनके विभाग का अंत नहीं माना जाय तो अनवस्था होगी और अनवस्था के कारण दोनों का परिमाण एक ही होना चाहिए। किंतु ऐसा नहीं है। अतः दोनों के विभाग का अंत अवश्य है। जो अन्तिम अवयव होगा वही द्रव्य की इकाई है और वही परमाणु कहलाता है। इसी आधार पर विद्वानों का मत है—

जालात्सरगते भानो यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

तस्य त्रिंशत्सो भागः परमाणुवच्यते बध्ने ॥

वैशेषिक दर्शन ने इस विषय में गम्भीर चिन्तन की विलक्षण विचार द्वारा

प्रस्तुत की है। प्रसस्तवाद भाष्य के अनुसार दृष्टि की उत्पत्ति परमाणु समूहों से हुई है। द्रव्य के सूक्ष्मतम अवयव की इकाई को परमाणु कहा गया है। इन परमाणुओं के संयोग से द्रव्य का निर्माण होता है। इसे अणु भी कहते हैं। कारण जब के द्वारा इसका ग्रहण नहीं होता है। अतः परमाणु की भाँति यह भी अतीन्द्रिय होता है। किन्तु कार्य होने से अणु अवयव द्रव्य अस्तित्व होता है। इसके विपरीत परमाणु नित्य होता है। तीन द्रव्यो के संयोग से ध्वजक की उत्पत्ति होती है। वह त्रसरेणु भी कहलाता है। यह महत् परिमाण वाला होता है। महत् परिमाण वाला होने से त्रसरेणु चाक्षुष अर्थात् चक्षु द्विद्रियगम्य होता है। त्रसरेणु के आगे समस्त द्रव्य चाक्षुष एवं कार्य होने से अनित्य होते हैं। संसार के समस्त द्रव्य कार्य हैं और प्रत्येक द्रव्य के आरम्भक परमाणु पृथक् हैं। पृथक् पृथक् होने से वे अनेक हैं। अतः एक ही परमाणु की कल्पना निमूल है। यदि एक ही परमाणु पृथ्वी आदि कार्य द्रव्यों का आरम्भक होता तो इसके नित्य होने से निरन्तर कार्य की उत्पत्ति बनी रहती और कभी भी कार्य का विनाश नहीं होता। क्योंकि निम्न दो कारणों से कार्य का विनाश होता है—(१) अवयव विभाग और (२) अवयव नाश। किन्तु परमाणु एक होने से उनका अवयव विभाग सम्भव नहीं है और परमाणु के नित्य होने से उसका विनाश भी सम्भव नहीं है। अतः प्रत्येक कार्य द्रव्य अपने पृथक्-पृथक् परमाणुओं का समूह मात्र है। सभी कार्य द्रव्यों का परमाणु एक नहीं है। अपितु भिन्न भिन्न और अनेक हैं।

भिन्न भिन्न दर्शनिक विद्वानों ने अपने दृष्टिकोण एवं सिद्धान्त के अनुसार परमाणु को भिन्न भिन्न नाम से व्यवहृत किया है। यद्यपि सामान्यतः प्रायः सभी दर्शनाचार्यों ने परमाणु के अस्तित्व को स्वीकार किया है, किन्तु उनके प्रतिपादन में मात्र संज्ञा भेद ही है मौलिक रूप से कोई अन्तर नहीं है। यद्यपि प्रकार भेद की दृष्टि से परमाणुओं का वर्गीकरण जबकि श्रेणी विभाजन नहीं किया जा सकता है क्योंकि कार्य द्रव्यों की अनेकता के कारण परमाणु भी अनेक हैं। किन्तु फिर भी सत्त्व रज और तम भेद से परमाणु तीन प्रकार के होते हैं। इन्हीं को सांख्य दशम योग दर्शन और वेदान्त दशन में त्रिगुण संज्ञा से व्यवहृत किया गया है। न्याय वैशेषिक और मीमांसा दशन में इनकी परमाणु संज्ञा है। उपनिषदों में इनका उल्लेख लोहित युक्ता और कृष्ण तथा प्रकाशक क्रिया जनक और आवरक नाम से किया गया है। इस प्रकार दार्शनिकों के मतानुसार कार्य द्रव्यों की उत्पत्ति के कारण धूल द्रव्य परमाणु ही है किन्तु उसका नामकरण भिन्न भिन्न है। उपाख्यान कारणत्व की दृष्टि से कोई भिन्नता नहीं है।

आधुनिक विज्ञान के अनुसार भी दृष्टि का मूलक परमाणुमय है। किन्तु उसके

मतनुसार जिन परमाणुओं से सृष्टि की उत्पत्ति होती है वे परमाणु विभाजनशील और अनित्य हैं। भारतीय दार्शनिकों का मत इसके सर्वथा विपरीत है। व्यास और वैशेषिक दर्शन के प्रवक्तृ महर्षि गौतम एवं कणाद के अनुसार परमाणु वित्य और अविभाजनशील होता है। आधुनिक विज्ञान सम्मत परमाणु पाञ्च भौतिक है इसके विपरीत वैशेषिक दशनोक्त परमाणु महाभूतों को उत्पन्न करने वाला है। पाँच महाभूतों में से चार महाभूत अर्थात् पृथ्वी जल तेज और वायु परमाणु रूप से और आकाश व्यापक रूप से काय द्रव्य की उत्पत्ति में कारण होते हैं। द्रव्यों का विभाजित नहीं होने वाला भाग ही परमाणु है। इसके अतिरिक्त आधुनिक विज्ञान सम्मत परमाणु स्वयं गुण रहित होते हैं और उनमें तौल स्थान व क्रम का अन्तर होता है। किन्तु महर्षि कणाद द्वारा स्वीकृत परमाणु विशेष गण से युक्त होता है। पाश्चात्य दर्शन शास्त्र के आचार्यों ने परमाणुओं को स्वतः गमनशील और आत्मा को भी उत्पन्न करने वाला निरूपित किया है। वे अनन्त आकाश में विचरण करते हुए परस्पर सव्य से सृष्टि की उत्पत्ति करने में सक्षम होते हैं। इसके विपरीत वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्तानुसार परमाणु स्वभावतः शांत एवं निष्पद अवस्था में होते हैं। उनमें स्पन्दन क्रिया अदृष्टजन्य है। अर्थात् जिस प्रकार अयष्कात मणि (चम्बक विशय) की ओर सुई की स्वाभाविक गति वृक्षों में रस का नीचे से ऊपर की ओर चढ़ना और मन की व्रत गति अदृष्टजन्य है। ये परमाणु महाभूत को उत्पन्न करने वाले होते हैं। आत्मा स्वयं वित्य और चेतनावान् है। अतः परमाणुओं के द्वारा आत्मा तब की उत्पत्ति का पाश्चात्य सिद्धांत न केवल भ्रामक अपितु निमूल है। इस प्रकार भारतीय दर्शन की चित्त तन्त्र धारा से अनुप्राणित परमाणुवाद सिद्धांत पाश्चात्य परमाणुवाद के सिद्धान्त से सर्वथा विपरीत है।

स्वभावोपरमवाद

स्वभावोपरम का सामान्य अर्थ होता है—कारण निरपेक्ष विनाश अर्थात् जिसके विनाश में कोई कारण न हो अथवा स्वभावतः (अपने आप) वस्तु का विनाश होना। यथा—स्वभावतः विनाशकारणनिरपेक्षात् उपरमो विनाश स्वभावोपरम। इसके अनुसार ससार के समस्त भावों का स्वभावतः उपरम (विनाश) होता है। अर्थात् विनाश का कोई कारण नहीं होता। भावों की प्रवृत्ति या वृद्धि का तो कोई कारण अवश्य होता है किन्तु भावों के विनाश का कोई कारण नहीं होता। वह स्वभावतः स्वतः हो जाता है। यह आयुर्वेद का एक महत्वपूर्ण सिद्धांत है। चिकित्सा की दृष्टि से यह अत्यधिक उपयोगी सिद्धान्त है। महर्षि चरक ने शरीर की धातुओं पर इस सिद्धान्त की उपयोगिता का प्रतिपादन किया है। यथा—

जायन्ते हेतुव्यवस्थान्निवृत्त्या देहप्रसक्तम् ।

हेतुसाम्यात्समास्तेषां स्वभावोपरम सत्ता ॥

—चरकसंहिता सूत्रस्थान १६/२७

अर्थात् जिन कारणों से धातुओं की पुष्टि होती है उन कारणों में यदि विषमता आ जाती है तो शारीरिक धातुओं में भी विषमता आ जाती है। यदि कारणों में समता रहती है तो देह धातुओं में भी समता हो जाती है। इन धातुओं की क्षान्ति (शमन या विनाश) स्वभाव से ही होती रहती है।

आयुर्वेद के अनुसार समस्त साधन भेषज एवं अन्य भौतिक द्रव्य अप्रमंजी हैं, फिर भी शमन होता है। उपयुक्त श्लोक द्वारा इसी तथ्य की पुष्टि होती है। शरीर में धातुओं की वृद्धि और ह्रास सतत होता रहता है। हम जो कुछ भी आहार लेते हैं उससे रसादि सप्त धातु वातादि दोष एवं पुरीषादि मल पुष्ट होते हैं। इसका कारण यह है कि— वृद्धि समाने सर्वेषां विपरीतविपर्यय के अनुसार जिस धातु के समान आहार रस होता है वह आहार रस उस धातु की वृद्धि करने वाला होता है और जिस धातु के गुणों के विपरीत आहार रस होता है वह रस उस धातु का ह्रास करने वाला होता है। इसी तथ्य का स्पष्टीकरण चरक के उपयुक्त श्लोक में किया गया है।

यद्यपि सामान्य विशेष सिद्धांत के अनुसार शरीर के दोष धातु-मल की वृद्धि और ह्रास हुआ करता है किंतु इन दोनों कारणों के अतिरिक्त प्रत्येक कार्य करने पर भी धातुओं का क्षय हुआ करता है जिसकी पूर्ति आहार रस के द्वारा क्रमशः हुआ करती है। अर्थात् रस से रक्त रक्त से मांस मांस से मेद मेद से अस्थि अस्थि से मज्जा और मज्जा से शुक्र धातु की पुष्टि होती रहती है। आहार का सवन करने के पश्चात् जब उसका मधुर विपाक होता है तब मधुर रस उत्पन्न होने से कफ की अम्ल विपाक होने पर अम्ल रस की उत्पत्ति होने से पित्त की और कट विपाक होने पर (कट रस का निर्माण) होने से वात की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार शरीर में दोष धातु आदि का जो स्वभावतः क्षय (नाश) होता है उसकी पूर्ति आहार रस से होती रहती है। महर्षि चरक के मतानुसार भावों की प्रवृत्ति तो सहेतुक होती है किन्तु स्वभावोपरम अहेतुक होता है। यथा—

प्रवर्तितहेतुर्भावानां न निरोधोऽस्ति कारणम् ।

केचित्तत्रापि न्ययन्ते हेतु हेतोरवर्तनम् ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान ३६/२५

अर्थात् उत्पन्न होने वाले भावों की प्रवृत्ति (उत्पत्ति) का तो कारण होता है किन्तु उसके निरोध (नाश) में कोई कारण नहीं होता है। कुछ लोग हेतु का नहीं होना ही नाश में कारण मानते हैं।

अभिप्राय यह है कि रस रक्तादि धातुओं की उत्पत्ति में आहार रस अर्थात्

कारण होते हैं। किंतु धातुओं के नाश होने में कोई कारण नहीं होता है। क्योंकि नाश स्वभावतः ही होता रहता है। इसी प्रकार आहार की विषमता से धातुओं में विषमता उत्पन्न हो जाती है। किन्तु विषमता के नाश में कोई कारण नहीं है। इस सिद्धान्त के अनुसार जो यह बतलाया गया है कि—मधुराम्ललवण वात क्षम्यन्ति अर्थात् मधुर अम्ल और लवण रस से वायु का शमन होता है उसका नाश होता है। इसका अभिप्राय यह है कि मधुरादि रस अपने समान गण वाले दोष धातु की वृद्धि करने वाले होते हैं। ये बढ़ हुए दोष धातु अपने से विपरीत गुण वाले दोष धातु को स्वभाव कष कर देते हैं। अतः ये रस वात शामक हैं—ऐसा कहा जाता है। मधुर, अम्ल और लवण रस पूरा रूप से कफ की वृद्धि करते हैं और अम्ल लवण रस पूरा रूप से पित्त की वृद्धि करते हैं। अतः इससे विपरीत गुण वाली वायु में स्वभावतः दुर्बलता आ जाती है। वायु में जब दुर्बलता आ जाती है तो स्वभावतः उसका शमन हो जाता है। इसी प्रकार अय दोष और धातुओं के विषय में भी समझना चाहिए कि अपने विपरीत गण वाले दोष और धातु की वृद्धि हो जाने पर स्वभावतः उनका क्षय हो जाता है। इसीलिए उत्पत्ति में कारण माना है विनाश में नहीं। इसी तथ्य को महर्षि चरक ने निम्न प्रकार से और भी अधिक स्पष्ट किया है। यथा—

न नाशकारणाभावाद् भावानां नाशकारणम् ।

जायते नित्यगम्येव कालस्यात्ययकारणम् ॥

शीघ्रगम्यास्तथाभ्युपगम्यन्ति विपक्षे ।

निरोध कारण तस्य नास्ति नवान्यथा क्थिम् ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १६/३२ ३३

अर्थात् नियत चलने वाले काल के नाश के कारण की तरह नाश के कारण का अभाव होने से उत्पन्न होने वाले भाव पदार्थों के नाश का कारण ज्ञात नहीं होता है। भाव पदार्थ जिस तरह उत्पन्न होता है उसी प्रकार शीघ्रगामी होने से नष्ट भी हो जाता है। इस तरह भाव पदार्थ के नाश में कोई कारण नहीं है और उसमें कोई क्षत्कार भी नहीं किया जा सकता है। अभिप्राय यह है कि जैसे नित्य शीघ्रगामी काल का नाश अज्ञात कारण से होता है उसी प्रकार भावों के विनाश का कारण भी अज्ञात है। काल निरन्तर गमनशील है इसकी उपस्थिति में शरीर एवं ससार के सम्पूर्ण भाव भी गमनशील तथा परिवर्तनशील हैं। जो भाव नष्ट हो जाते हैं उनके स्थान पर नए भाव उसी भाँति उत्पन्न हो जाते हैं। इस प्रकार भाव उत्पन्न होते हैं और नष्ट होते रहते हैं। विनाश अकारण होने से इस विनाश को रोका नहीं जा सकता है तथा विनष्ट हुए द्रव्य को दूबरे रूप से परिवर्तित नहीं किया जा सकता है।

इसी प्रकार शरीर की धातुएँ भी प्रतिक्षण नष्ट होती रहती हैं और रूपान्तर में परिणत होती रहती हैं। धातुओं के परिणाम और निरोध (विनाश) में कोई कारण नहीं है और इसके स्वरूप ने हम कोई परिवर्तन भी नहीं कर सकते। जो वस्तु जिस समय जिस रूप में अवस्थित रहती है वह वस्तु दूसरे ही क्षण में ठीक अपने ही समान वस्तु को उत्पन्न कर तीसरे क्षण में स्वयं नष्ट हो जाती है। अर्थात् प्रथम क्षण में स्वयं उत्पन्न होती है दूसरे क्षण में अपने समान वस्तु को उत्पन्न करती है और तीसरे क्षण में स्वयं नष्ट हो जाती है। जब वस्तु तीसरे क्षण में स्वतः नष्ट होने लगती है तो उसमें किसी कारण की अपेक्षा नहीं होती। किन्तु ये क्रियाएँ इसकी तीव्र गति से सम्पन्न होती हैं कि सामान्यतः हमें इसका ज्ञान नहीं हो पाता। तात्पर्य यह कि उसकी प्रथम अवस्था के नाश में कोई कारण नहीं है और उसके विनाश में कोई भिन्न क्रिया भी नहीं होती है। इससे सिद्ध होता है कि दोषों के विषम होने पर रोगोत्पत्ति होती है। यह विषमावस्था प्रथम क्षण में उत्पन्न होती है दूसरे क्षण में अपने समान ही विषम अवस्था को उत्पन्न कर तीसरे क्षण में स्वयं नष्ट हो जाती है। इस प्रकार पहले की विषमावस्था ज्यों की त्यों बनी रहती है। अतः उसे कम करने के लिए चिकित्सा शास्त्र की आवश्यकता होती है।

वैज्ञानिक दृष्टि में विचार करने पर संक्षेप में कहा जा सकता है कि शरीर में सदा निर्माण और उपरम (Wear and tear phenomena) का कार्य चल रहा है। Wear Phenomenon (निर्माण) में तो आहार आदि से पूर्ति होने के कारण वह सहेतुक है। किन्तु Tear Phenomenon (उपरम) सदा स्वाभाविक (Natural) गति से ही होता है और वह अहेतुक है। स्वाभाविक परमवाद वर्तमान वैज्ञानिक विचार सरणि से अत्यधिक मिलता जुलता है। प्राचीन दर्शनों में यह बौद्ध दर्शन का प्रमुख सिद्धान्त है।

परिणामवाद

परिणाम का अर्थ होता है परिवर्तन होना, परिणत होना या बदल जाना। जब कोई वस्तु अपना स्वरूप परिवर्तन कर अन्य रूप धारण कर लेती है तो वह परिणत रूप पूर्व वाली वस्तु का परिणाम कहलाता है। यह रूपान्तरण या विकार भी कहलाता है। जैसे दूध जब जम जाता है तो वह दही बन जाता है। अतः दही दूध का परिणाम या विकार कहलाता है। इसी प्रकार पानी जब जम जाता है तो वह ठोस रूप धारण कर बर्फ बन जाता है। पानी का यह रूपान्तरण भी परिणाम ही कहलाता है। दार्शनिकों ने इसे ही परिणामवाद की संज्ञा दी है। सर्वत्र दर्शन में परिणामवाद को मान्य किया गया है। इसी के आधार पर सांख्य दर्शन में सृष्टि के

उत्पत्ति क्रम की विवेचना की गई है। साध्य दशन में कुंठ की उत्पत्ति का मूल कारण प्रकृति को माना गया है जिसे अव्यक्त के नाम से व्यवहृत किया गया है। वह कार्य रूपा सम्पूर्ण सृष्टि (सम्पूर्ण चराचर जगत) उसी मूल कारण रूप प्रकृति या अव्यक्त का परिणाम है। इस प्रकार दार्शनिक दृष्टि से परिणामवाद की उपयोगिता स्वीकार की गई है।

आयुर्वेद में परिणामवाद की प्रतीति स्थान-स्थान पर होती है। हम प्रतिविम्ब जो आहार ग्रहण करते हैं उसका पाचन होकर वह सार और कटु रूप में परिवर्तित होता है। सार भाग रस कहलाता है और कटु भाग मल या पुरीष कहलाता है। इस प्रकार भुक्त आहार का परिणाम रस और पुरीष होता है। इसी प्रकार उस आहार रस का कुछ अश रस धातु में रस धातु का कुछ अश मांस धातु में मांस धातु का कुछ अश मेदो धातु में मेदो धातु का कुछ अश अस्थि धातु में अस्थि धातु का कुछ अश मज्जा धातु में और मज्जा धातु का कुछ अश शुक्र धातु में परिवर्तित हो जाता है। इस प्रकार एक धातु की उत्तरोत्तर धातु में परिणति होना परिणामवाद की ही जायक है। महर्षि सुश्रुत ने धातुओं का उपयुक्त परिणाम निम्न प्रकार से प्रतिपादित किया है —

रसाव्रक्त ततो मांस मासान्मेद प्रजायते ।

मेदसोऽस्थि ततो मज्जा मज्जा शुक्रस्य सम्भव ॥

—सुश्रुत संहिता सूत्रस्थान १४/११

इसी प्रकार शरीर में जाठराग्नि के द्वारा आहार का परिपाक होने के अनन्तर जो रसो पत्ति होती है तथा रसो के परिपाक (परिणाम) के अंत में जो भाव विशेष उत्पन्न होता है वह विपाक कहलाता है। अतः विपाक भी रसो का परिणाम ही है। यही भाव आचार्य वाग्भट ने निम्न प्रकार से व्यक्त किया है —

जाठरेणाग्निना योगाद्यदुदेति रसात्तरम् ।

रसाना परिणामन्ते स विपाक इति स्मृत ॥ —अष्टांग हृदय

महर्षि चरक ने भी इस तथ्य को स्वीकार किया है कि रस रक्तादि धातुएँ परिणाम को प्राप्त होती हैं और परिणाम को प्राप्त होकर बाली उन धातुओं का अभिवहन करने वाले स्रोत होते हैं। इस प्रकार उहे भी परिणामवाद अभीष्ट था। इसका आभास उनके निम्न वचन से मिलता है—

लोतांसि कलु परिणाममापद्यमानानां धातूनामभिव्याहोवि अवस्थयन्मर्षते ।

—चरक संहिता विचार्य स्थान ५/३

इस सूत्र वाक्य में प्रयुक्त परिणाममापद्यमानानां शब्द की व्याख्या करते हुए आचार्य चक्रपाणि दत्त ने निम्न प्रकार से उसे स्पष्ट किया है—

‘परिणामाद्यध्यायनादिति पुनः पुनरस्यसिद्धयतस्तद्विषयमेवेत्युक्तं रक्तस्य
रूपतान्मात्रावयवत्वम् ।

अर्थात् परिणाम को प्राप्त होने आधी का अधिप्राय है पूर्व पूव रसादिस्वभाव का
परित्याग करते हुए उत्तरोत्तर रक्तादि रूपता को प्राप्त होने वाली । तात्पर्य यह है कि
रस धातु का परिणाम रक्त है रक्त का परिणाम मांस है मांस का परिणाम मेद है
मेद का परिणाम अस्थि अस्थि का परिणाम मज्जा और मज्जा का परिणाम शुक्र
होता है ।

उपयुक्त नद्वरणों से स्पष्ट है कि आयुर्वेद में भी परिणामवाद को अस्वीकार
कर उसके आधार पर अनेक महत्वपूर्ण विषयों का प्रतिपादन किया गया है । इससे एक
बात यह भी स्पष्ट होती है कि वह परिणाम दो प्रकार का होता है—धर्म परिणाम
और लक्षण परिणाम । इसमें धर्म परिणाम वह होता है जिसमें वस्तु या परिणामन शील
भाव विशेष के गुणों में परिवर्तन आ जाता है । जैसे अन्न आहार का परिणाम रस
होता है रस का परिणाम रक्त होता है रक्त का परिणाम मांस होता है इत्यादि ।
इसमें उत्तरोत्तर परिणाम को प्राप्त (परिणत) हुए भावों के रूप आकार में तो
परिवर्तन होता ही है उनके गुणों में भी परिवर्तन आ जाता है । इस प्रकार यह धर्म
परिणाम होता है । इसके विपरीत जहाँ पर केवल रूप परिवर्तन होता है गण में
कोई परिवर्तन नहीं होता वह लक्षण परिणाम होता है । जैसे दूध का परिणाम मलाई
होता है । इसमें वस्तुतः दूध के गणों में परिवर्तन नहीं होता है उसका मात्र रूप ही
परिवर्तित होता है । यह लक्षण परिणाम होता है ।

प्रकृति और काल के प्रभाववश मनुष्य के शरीर में भी परिवर्तन होता रहता
है जो बय परिणाम है । महर्षि सुश्रुत ने इस प्रकार के परिवर्तन एवं परिणामजन्य
प्रभाव को निम्न प्रकार से व्यक्त किया है—‘आत्मनामपि बय परिणामाच्चक्रमादुर्भावो
भवति’—सु सू १४ । अर्थात् बालको में बय के परिणाम (पूर्व बय का त्याग और
उत्तर बय की प्राप्ति) से शुक्र का प्रादुर्भाव होता है ।

इस प्रकार परिणाम सन्नक यह कारण अत्यन्त व्यापक उपादेय एवं श्रेष्ठ है ।
यही कारण है कि आयुर्वेद में परिणामवाद के आधार पर अनेक महत्वपूर्ण सिद्धान्तों
एवं विषयों का प्रतिपादन एवं विवेचन किया गया है ।

विचर्तवाच

विचर्त का सामान्य अर्थ होता है अथ या प्राप्ति । यह सिध्दा ज्ञान होता है ।
विचर्त की शाब्दिक व्याख्या के अनुसार ‘विचर्त वतन प्रवह्यार इति विचर्त ।

अर्थात् विरुद्ध (विपरीत या मिथ्या) व्यवहार (प्रतीति वा आभास) जिसमें हो वह विवर्त कहलाता है। किसी वस्तु में यथाथ प्रतीति न होकर भ्रम मूलक मिथ्या वा विपरीत प्रतीति होना विवर्तबाध है। जब हम किसी वस्तु को उसके वास्तविक रूप में न जान कर किसी अन्य वस्तु के रूप में जानते या समझते हैं तो वह विवर्त कहलाता है। जैसे थोड़ी दूर पर पड़ी हुई रस्सी को सप समझ कर डर जाना। वही पर रस्सी में सप का मिथ्या ज्ञान हुआ। इसी प्रकार साय काल के मुरमुट में किंचित दूरस्थ स्थाण (ठ ठ) को देखकर उसे पुरुषाकृति समझना विपरीत या मिथ्या ज्ञान के कारण विवर्तबाध है।

विवर्तबाध का समर्थन एव प्रतिपादन शाङ्कर वेदान्त के द्वारा किया गया है। आचार्य शंकर की भावना है कि विवर्तबाध के अनुसार वस्तुतः कारण अपने काय रूप में परिवर्तित नहीं होता है जसा कि परिणामवाद में होता है अपितु कारण में मात्र कार्य की प्रतीति होने लगती है। इसमें रस्सी बदल कर सप नहीं बन जाती है या स्थाणु बदल कर पुरुष नहीं हो जाता है अपितु रस्सी में सप का और स्थाणु में पुरुषाकृति का आभास होने लगता है। इस प्रकार वस्तु स्वरूप का परिवर्तन हुए बिना उसमें होने वाला विपरीत या मिथ्या ज्ञान अतात्विक अन्यथा प्रतीति होता है। इसे ही विवर्तबाध की संज्ञा दी गई है। इसमें सत्य और यथार्थ का अभाव रहता है। परिणामवाद की भांति वस्तु स्वरूप में परिवर्तन नहीं होता है। कार्य या कारण अपने मौलिक स्वरूप में ही विद्यमान रहता है। अतः यह अतात्विक अन्यथा प्रतीति होता है।

वेदान्तवादी दार्शनिक ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या का उद्घोष करते हुए सम्पूर्ण ब्रह्मचर विश्व को मिथ्या मानते हैं। उनके अनुसार जगत् में मात्र ब्रह्म ही सत्य है शेष समस्त पदार्थ मिथ्या है। अतः सम्पूर्ण जगत और उसमें विद्यमान समस्त पदार्थ मिथ्या होने से विवर्त रूप हैं। ब्रह्म कारण है और जगत उसका कार्य है। इस प्रकार काय रूप यह सम्पूर्ण जगत कारण रूप ब्रह्म का विवर्त है। वेदान्त दर्शन में इस सत्य का प्रतिपादन निम्न प्रकार से किया गया है—

ब्रह्मैव सज्जगद्विधं तु विवर्तरूपम।

मापेक्षशक्तिरखिल जगदात्मनोति ॥

अर्थात् ब्रह्म ही सत् (सत्य) है और यह ससार विवर्त रूप है। माया की शक्ति के कारण यह सम्पूर्ण जगत् सत् स्वरूप प्रतिभासित (प्रतीत) होता है।

आयुर्वेद शास्त्र में विवर्तबाध कहीं भी परिलक्षित नहीं होता है। अतः स्पष्ट है कि आयुर्वेद के मनीषियों को विवर्तबाध अभीष्ट नहीं है। किसी भी प्रसंग में उन्होंने

इसका सम्बन्ध नहीं किया है। विष्णु भाव होने से सम्बन्ध आनुवंशिक में इसकी कोई उपयोगिता एवं सार्थकता नहीं है। अन्य दशन शास्त्रों में भी इसे स्वीकार नहीं किया गया है।

अणुभगुरवाद

इस सिद्धान्त के अनुसार संसार में कोई भी वस्तु स्थिर नहीं है। प्रत्येक भाव की एक क्षण में उत्पत्ति दूसरे क्षण में स्थिति और तीसरे क्षण में विनाश हो जाता है। इस प्रकार संसार का प्रत्येक द्रव्य या भाव प्रतिक्षण परिवर्तित होता रहता है। यह बौद्धों द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त है। इसके अनुसार बौद्ध प्रतिक्षण नया उत्पाद मानते हैं। उनकी दृष्टि में पूर्व एवं उत्तर के साथ वर्तमान का कोई सम्बन्ध नहीं है। जिस काल में जो जहा है वह वहीं और उसी काल में नष्ट हो जाता है। सद्गता ही काय-कारण भाव आदि व्यवहारों की निमायिका है। वस्तुतः दो क्षणों का परस्पर कोई वास्तविक सम्बन्ध नहीं है। इस प्रकार बौद्धों की दृष्टि में प्रत्येक द्रव्य की सत्ता क्षणिक होती है। यही बौद्धों का अणुभगुरवाद है। इसे असत्कायवाद की सज्ञा भी दी गई है।

अणुभगुरवाद बौद्ध दशन का सबसे बड़ा और प्रमुख सिद्धान्त है। इस वाद के अनुसार विश्व में कुछ भी स्थिर नहीं है। चारों ओर परिवर्तन ही परिवर्तन दृष्टि गोचर होता है। हमें अपने अरीर पर ही विश्वास नहीं है क्योंकि इस मानव देह और मानव जीवन का ही कोई ठिकाना नहीं है। बौद्ध दशन में भावनाओं के कारण ही अणुभगुरवाद का आविर्भाव हुआ है। वैसे तो प्रत्येक दशन ही भय (नाश) को मानता है किन्तु बौद्ध दशन की यह विशेषता है कि उसने जिस भय को अपनाया है उसके अनुसार कोई भी वस्तु एक क्षण से अधिक स्थिर नहीं रह पाती है अगले (दूसरे) ही क्षण वह वही या उसी रूप में नहीं रहती है अपितु परिवर्तित या दूसरी हो जाती है। इस प्रकार प्रत्येक वस्तु का प्रत्येक क्षण में स्वाभाविक विनाश होता रहता है।

बौद्ध दशन में तक के आधार पर क्षणिकत्व की सिद्धि इस प्रकार की गई है—

सर्व क्षणिक सत्वास अर्थात् समस्त पदार्थ क्षणिक हैं सत् होने से। सत् वह है जो अर्थ क्रिया (कुछ काम) करे। जसा कि कहा गया है—'अवक्रियास्तान्धवासनान्धवासवस्तुम्। न्यायविन्दु पृ १७। इसके अनुसार इस दश की अनेक व्याप्तियाँ होती हैं कि जो-जो सत् है वे सभी क्षणिक हैं अर्थात् नित्य नहीं हैं अथवा जो-जो सत् है वह सभी प्रकार से एक दूसरे से भिन्न और विलक्षण है। अर्थात् कोई भी किसी के सदृश नहीं है। उससे अतिरिक्त अन्य स्थाव्यों में सत्पने का व्यापार हो जाने से अर्थ क्रिया की क्षति है। सम्पूर्ण सत् पदार्थ एक ही क्षण में सर्वप्रथम या समस्त विनाश को प्राप्त

ही जाने वाले स्वभाववान हैं। अर्थात् प्रतिक्षण विनाश होना उनका स्वभाव है। अतिप्रायः यह है कि एक क्षण में ही उत्पन्न होकर आत्मलाभ करते हुए द्वितीय क्षण में बिना कारण ही ध्वस को प्राप्त हो जाते हैं। इस प्रकार प्रतिक्षण नवीन-नवीन उत्पन्न हो रहे पदार्थ सभी प्रकार से परस्पर में भिन्न एवं विलक्षण होते हैं। कोई किसी के सदृश या समान नहीं होता है। बौद्धों के इस सिद्धांत के अनुसार सूर्य चंद्रमा आत्मा सर्वज्ञ प्रत्यक्ष परमात्मा आदि पदार्थों के भी उत्तरोत्तर होने वाले असंख्य परिणाम सदृश नहीं भिन्न होते हैं।

बौद्ध दर्शन की मान्यता है कि नित्य वस्तु में अर्थ क्रिया नहीं हो सकती। क्योंकि नित्य वस्तु न तो युगपद् अथक्रिया करती है और न क्रम से। नित्य वस्तु यदि युगपत् अर्थक्रिया करती है तो ससार के समस्त पदार्थों को एक साथ एक समर्थ में ही उत्पन्न हो जाना चाहिये और ऐसा होने पर आगे के समर्थ में नित्य वस्तु को कुछ भी काम करने को शेष नहीं बचेगा। अतः वह अर्थ क्रिया के अभाव में अवस्तु ही जायेगी। इस प्रकार नियम में युगपत् अथक्रिया नहीं बनती है। नित्य वस्तु क्रम से भी अर्थ क्रिया नहीं कर सकती तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सहकारी कारण उसमें कुछ विशेषता उत्पन्न करते हैं या नहीं? यदि सहकारी कारण नित्य में भी कुछ विशेषता उत्पन्न करते हैं तो वह नित्य नहीं रह सकती और यदि सहकारी कारण नित्य में कुछ भी विशेषता उत्पन्न नहीं करते हैं तो सहकारी कारणों के मिलने पर भी वह पहले की तरह काय नहीं कर सकेगी। दूसरी बात यह भी है कि नित्य स्वयं समर्थ है अतः उसे सहकारी कारणों की कोई अपेक्षा नहीं होगी फिर क्यों न वह एक समय में ही समस्त काय कर देगी। इस प्रकार नियम पलायन में न तो युगपद ही अर्थक्रिया हो सकती है और न क्रम से। अथक्रिया के अभाव में वह सत भी नहीं कहला सकता। इसलिए जो सत् है वह नियम से क्षणिक है। क्षणिक ही अर्थक्रिया कर सकता है। यही क्षणभंगुरवाद है।

क्षणभंग के कारण ही बौद्ध दर्शन पदार्थों के विनाश को निर्हेतुक मानता है। विनाश प्रत्येक क्षण में स्वयं होता है किसी दूसरे के द्वारा नहीं। दण्ड के द्वारा (डण्डा मारने से) घट का जो विनाश होता हुआ देखा जाता है वह घट का विनाश नहीं अपितु कपाल की उत्पत्ति है। इस प्रकार बौद्ध दर्शन क्षणभंगवाद के आधार पर प्रतिक्षण वस्तु की नवीन उत्पत्ति मानता है।

पीलू पाक—पिठर पाक

पीलू पाक एवं पिठर पाक ये दो सिद्धांत क्रमशः वैशेषिक एवं न्याय दर्शन

इसका अविभाजित किए गए हैं। इन दोनों सिद्धान्तों का सम्बन्ध मुख्यतः पाक क्रिया से है जिसके द्वारा द्रव्यगत परिवर्तन होता है। द्रव्य के रूप इस क्रिया में जो परिवर्तन होता है उसका मूल कारण तेज (अग्नि) का संयोग माना गया है। जैसे जल जब कचका होता है तो रूप में वह द्रव रूप में अस्थायी और तदनुकूल भव जाता होता है। वही जल जब संयोग बर्णात् एक जाने पर पीत वर्ण, मधुर रस और तदनुकूल भव जाता हो जाता है। जल के इस रूप परिवर्तन में पाक क्रिया ही मूल कारण है जो तेज संयोगजनित होती है।

वैशेषिक रस के अनुसार तेज संयोग के कारण होने वाली पाक क्रिया के परिणाम स्वरूप द्रव्य में जो परिवर्तन होता है वह मूलतः द्रव्यगत परमाणुओं में होता है न कि सम्पूर्ण द्रव्य में। वैशेषिक दशम च कि प्रत्येक द्रव्य की परमाणुओं का समुदाय मीनता है अतः द्रव्य में बिखलाई पड़े वाला परिवर्तन भी उसके मतानुसार परमाणु विष्ट होता है। जब कच्चे घड़े को आग पर चढ़ाया जाता है तो पुराना घड़ा नष्ट हो ही जाता है। इसका कारण यह है कि घड़े का अग्नि के साथ संयोग होने से एक प्रकार का अभिघात या नोदन होता है जिससे घड़े में विघटन होता है। इस विघटन से घड़े के परमाणुओं के अंतरात्मक संयोग का नाश होता है और संयोग नाश होने से घट द्रव्य का नाश होता है अर्थात् वह परमाणुओं के रूप में परिवर्तित हो जाता है। अग्नि का ताप लगने से परमाणुओं में लाल रंग उत्पन्न होता है और विघटित परमाणु पुनः सघटित-सयुक्त होकर एक नवीन घड़े को उत्पन्न करते हैं। इस मत के अनुसार पहले समस्त इकाई का परमाणुओं के रूप में विघटन होता है और फिर उसके पश्चात् उन परमाणुओं का पुनः सघटन होकर नए सिरे से एक नवीन इकाई का निर्माण होता है।

इसी प्रकार जब रोटी का पाक जनित रूपान्तर होता है तो प्रथम उसके परमाणुओं में विघटन की क्रिया होती है पश्चात् परमाणु पाक होकर उनमें रूपान्तर हो जाता है और उन पाक को प्राप्त हुए इन परमाणुओं से पुनः रोटी का निर्माण होता है। वैशेषिक मतानुसार घट का विस्फोटन और पुनर्निर्माण इतनी क्षीघ्र गति से होता है कि इन दोनों क्रियाओं के मध्य काल का ज्ञान नहीं हो पाता। इस प्रकार यह एक जटिल प्रक्रिया है जो चक्षुर्गम्य या चक्षु का विषय नहीं है क्योंकि यह अत्यन्त द्रुत गति से केवल नौ जगों के वैश्वब्रह्म में सम्बन्ध हो जाती है।

नैयायिकों को वैशेषिक प्रमाण का उपयुक्त सिद्धान्त उपयुक्त प्रतीत नहीं होता अतः वे इससे सहमत नहीं हैं। वे परमाणु पाक की अपेक्षा सम्पूर्ण पिच्छपाक को मानते हैं। उनके मतानुसार यदि द्रव्य के अत्यन्त अवयव (परमाणु) का पाक जाना जाय जिससे पूर्व द्रव्य का नाश और पुनः उसी द्रव्य की (नवीन) उत्पत्ति जाती जाय

तो ऐसा मानने में ग़ौरव होता है। क्योंकि नवीन द्रव्य की उत्पत्ति में कारभान्तर भी स्वीकार करना पड़ेगा। अतः उनके मतानुसार घटादि अवयवी द्रव्य में सूक्ष्म छिद्र होने से अग्नि के सूक्ष्मावयव उनमें प्रविष्ट होकर सम्पूर्ण द्रव्य (घट) का पाक करते हैं। इस परिपाक के परिणाम स्वरूप सम्पूर्ण द्रव्य के रूप रस रस-गुण आदि में परिवर्तन आ जाता है। इस मतानुसार न तो द्रव्य का नाश होता है और न उसकी नवीन उत्पत्ति होती है। इस प्रकार यह पिठरपाक कहलाता है। नैय्यायिक इसी पिठर पाक की पुष्टि करते हैं जो व्यक्तिभूत प्रतीत होता है। इससे यह भी स्पष्ट है कि इन्द्रिय सम्य पदार्थों पर ताप का असर होता है जो यह दर्शाता है कि वे सर्वथा ठोस नहीं अपितु सच्छिद्र होते हैं।

नैय्यायिक लोग बशेषिक की पीलूपाक प्रकल्पना पर हम आधार पर आपत्ति उठाते हैं कि यदि पहला घडा नष्ट हो गया और उसके स्थान पर सर्वथा नवीन घडा उत्पन्न हुआ तो दूसरे घड को वही पुराना घडा कैसे कहा जा सकता है? और दोनों घडों को एक ही कैसे माना जा सकता है? हम यह कैसे कह सकते हैं कि हम उसी पुराने घड को देखते हैं जिसे पहले देखते थे भेद केवल रस का है। इसके अतिरिक्त ऐसा प्रतीत होता है कि बशेषिक के मत में पृथ्वी के परमाणुओं का गुण और गन्ध भी अनित्य है जबकि वस्तुतः ऐसा नहीं है। कच्चे घडे और पके घड में केवल पाक जनित रूपान्तर होता है न कि पर्वघट का विनाश और नवीन घट की उत्पत्ति। यही कारण है कि नैय्यायिक सम्मत सिद्धांत में हमें 'संबाध घट इत्याकारक प्रत्यभिज्ञा' बनी रहती है। यही प्रत्यभिज्ञा इस सिद्धान्त के प्रतिपादन में प्रमाण है।

अनेकान्तवाद

एकांत से भिन्न या विपरीत अनेकान्त है। एकांत में एक ही पक्ष का कथन या प्रतिपादन होता है जबकि अनेकान्त में अन्य पक्ष का भी प्रतिपादन किया जाता है। एकांत के अनुसार जो कथन किया जाता है उसमें यह बात ऐसी ही है इसका प्रतिपादन किया जाता है जबकि अनेकान्त के अनुसार ही के स्थान पर भी शब्द को विलेख महत्व दिया जाता है। अर्थात् यह बात ऐसी ही है कहने की अपेक्षा "यह बात ऐसी भी है" — इस प्रकार कहा जाता है। अनेकान्त में एक ओर जहाँ पक्ष विशेष या दृष्टिकोण का एक पहलु है वही दूसरी ओर दूसरा पक्ष यह पहलु भी कहा जाता है। अतः उसमें दृष्टिकोण की व्यापकता विद्यमान रहती है। अनेकान्त में दूसरा पक्ष भी उतना ही महत्वपूर्ण होता है जितना पहला पक्ष। अतः यह सममता के दृष्टिकोण पर आधारित है। यही कारण है कि शास्त्र में एक स्थान पर जो बात कही गई है अन्य स्थान पर वही बात अन्यथा रूप में या भिन्न प्रकार से कही जा सकती है।

इसका कारण वहाँ प्रसंग या विषय की भिन्नता है। इसीलिए उसमें व्यापकता का दृष्टिकोण रहता है। दृष्टिकोण की व्यापकता उदारता की सूचक होती है जिससे दूसरे के मत को समझने में सहायता मिलती है। अनेकान्त के कारण विरोधभाव और विग्रह की स्थिति उत्पन्न नहीं हो पाती और वातावरण में सौम्यता बनी रहती है।

अनेकात का अर्थ सामान्यतः इस प्रकार से किया जा सकता है—न एकान्त इति अनेकान्त अर्थात् जिसमें एकान्त (एक पक्ष का प्रतिपादन) न हो या जो एकान्त से विपरीत हो वह अनेकान्त है। इसी प्रकार अन्य व्याख्या के अनुसार अनेके अन्तर्धर्मा यस्मिन् सोऽनेकान्त अर्थात् जिसमें अनेक अन्तर्धर्मा हो वह अनेकान्त है। धर्म शब्द यहाँ स्वभाववाची है। कही-कही यह गुण के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है। यही कारण है कि वस्तु के लिए सामान्यतः कहा जाता है कि वह अनेक या भिन्न गुण धर्म वाली है। जैसे आयुर्वेद के अनुसार वायु में रुक्ष शीत लघु सूक्ष्म चल विशद खर आदि अन्याय गुण धर्म पाए जाते हैं। पित्त में उष्णता तीक्ष्णता प्रवृत्ता स्नेह अम्लता सर कट आदि गुण पाए जाते हैं और श्लेष्मा में मृत्प श्लेष्प स्निग्धता गुरुता श्लक्ष्णता आदि गुण पाए जाते हैं। इससे स्पष्ट है कि वस्तु या द्रव्य अनेक गुण धर्मात्मक है।

अनेकात में आग्र के लिए कोई स्थान नहीं है। आग्र ही दृष्टिकोण को सकुचित या एकपक्षीय बनाता है। किसी भी वस्तु के विषय में आग्रह-पूर्वक जब कहा जाता है तो उससे वस्तु स्वरूप का वास्तविक प्रतिपादन नहीं हो पाता। यही कारण है कि वस्तु को जसा समझा जाता है वह केवल वैसी ही नहीं है, उससे भिन्न कुछ अन्य स्वरूप भी उसका है जिसे जानना या समझना आवश्यक है। जैसे देवदत्त अमुक लड़के का पिता है जब यह कहा जाता है तो वस्तुतः पुत्र की अपेक्षा से वह पिता है अतः यह ठीक है। किन्तु वह देवदत्त केवल पिता ही नहीं है अपितु वह अपने पिता की अपेक्षा से पुत्र भी है और अपनी बहिन की अपेक्षा से भाई तथा मामा की अपेक्षा से भान्जा भी है। इस प्रकार वह एक ही देवदत्त अनेक धर्मात्मक है। इसका स्वरूप अथवा वह वस्तुस्थिति अनेकान्त के द्वारा भली भाँति समझी जा सकती है।

आयुर्वेद शास्त्र में भी अनेकात का आशय लिया गया है और उसके आधार पर वस्तु स्वरूप का प्रतिपादन किया गया है—वह अनेक उद्भरणों से सुस्पष्ट है। आयुर्वेद में जहाँ अनेकान्त के आधार पर विभिन्न विषयों का प्रतिपादन एवं बन्धीय विषयों का विवेचन किया गया है वहाँ तन्त्रयुक्ति प्रकरण के अन्तर्गत उसका परिचय कर उसके स्वतन्त्र अस्तित्व को भी स्वीकार किया गया है। आयुर्वेद-शास्त्र में कुल ३६ तन्त्र युक्तियाँ प्रतिपादित की गई हैं जिनमें अनेकान्त भी एक तत्त्वयुक्ति है। आयुर्वेद शास्त्रकारों ने भिन्न-भिन्न प्रकार से अनेकान्त की व्याख्या की है जो अपने-अपने

दृष्टिकोण से उपयुक्त है। सबप्रथम आचार्य चक्रपाणि दत्त द्वारा (विहित व्याख्या का अनुशीलन करते हैं जो निम्न प्रकार है—

अनेकान्तो नाम अत्यतरपक्षानवधारण यथा—ये ह्यातुरा भेषजावृत चित्रन्ते न च ते सब एव अवजोपपन्ना समसिंघरन।

—चरक संहिता सिद्धिस्थान १२/४३ पर चक्र पाणि टीका

अर्थात् दूसरे पक्षों का अवधारण करना अनेकान्त कहलाता है। जैसे—जो रोगी केवल भेषज के बिना मर जाते हैं वे सभी रोगी भेषज से युक्त होने पर ठीक नहीं होते।

यहां पर केवल एक पक्ष का ही कथन महर्षि द्वारा नहीं गया है अपितु अन्य पक्ष का समर्थन भी किया है। जो रोगी पूरा चिकित्सा नहीं मिल पाने के कारण मर जाते हैं वे सभी रोगी पूरा चिकित्सा मिलने पर ठीक हो ही जाते हैं यह आवश्यक नहीं है। अर्थात् उनमें से भी कुछ रोगी पूरा चिकित्सा मिलने पर भी मर जाते हैं—यह आशय है। यहाँ पर महर्षि ने अपनी बात कहने के लिए अनेकान्त का आश्रय लिया है। इसी को और अधिक स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि सभी व्याधियाँ उपाय-साध्य नहीं होती हैं। जो रोग उपाय (चिकित्सा) से साध्य हैं वे बिना उपाय (चिकित्सा) के अच्छे भी नहीं होते। असाध्य व्याधियों के लिए षोडशकल भेषज (चिकित्सा) का विधान भी नहीं है क्योंकि विद्वान और ज्ञान सम्पन्न वर भी मरणोन्मुख रोगियों को अच्छा करने में समर्थ नहीं होते।

अनेकान्त को महर्षि सुश्रुत ने कुछ दूसरे ढंग से प्रस्तुत किया है जो भिन्न आशय का द्योतक है। जैसे—

क्वचित्सया क्वाचिद्व्यपति य सौजन्यकान्त यथा—कचिदाचार्या कुर्वते द्रव्य प्रधान केचिद् रस केचिद् वीर्य कचिद् विपाकमिति।

—सुश्रुत संहिता उत्तरतन्त्र ६५/२४

अर्थात् कहीं ऐसा और कहीं अयथा (दूसरा) इस प्रकार जो कथन किया जाता है वह अनेकान्त है। जैसे—कुछ आचार्य द्रव्य को प्रधान बतलाते हैं कुछ रस को कोई वीर्य को प्रधान मानते हैं तो कोई विपाक को।

यहाँ जो उदाहरण दिया गया है वह समन्वय एवं व्यापक दृष्टिकोण के प्रति पादक है। आयुर्वेद शास्त्र में सामान्यतः द्रव्य रस गुण वीर्य विपाक और प्रभाव में द्रव्य को प्रधान माना गया है किन्तु पक्व पथक रस गुण वीर्य विपाक और प्रभाव को प्रधान मानने वाले आचार्यों के मतों को भी समादृत किया गया है जो अनेकान्त पर आधारित है। इसमें यद्यपि कुछ विरोधाभास प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः वह विरोध या विरोधाभास न होकर दृष्टिकोण की उदारता और व्यापकता है जो समन्वय भूलक है।

महर्षि चरक ने केवल तन्त्रयुक्ति के रूप में ही अनेकान्त को नहीं अपनाया है, अपितु सिद्धान्त रूप में भी उसका प्रतिपादन किया है। तद् विषयक अनेक उद्धरण चरक संहिता में उपलब्ध होते हैं। उन्होंने विभिन्न पक्षों के एकात्मिक दुस्प्रवृत्तों की निंदा करते हुए एक स्थान पर कहा है—

तथर्थाभा विवदतानुवाजेन पुनर्वसु ।

मम बोधत तत्त्व हि बुध्वाप पक्षसंभयात् ॥

वादान सप्रतिवादान् हि ब्रह्मो निश्चितानिच ।

पक्षान्त नव गच्छन्ति तिसपीडकबद्धतौ ॥

मुक्त्वच वादसधट्टमध्यात्मयुचिन्स्पतान् ।

नाविब्रूते तम एकमे ज्ञेये ज्ञान प्रवर्तते ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान २४/२६ २५

अर्थात् इस प्रकार परस्पर विवाद करते हुए ऋषियों के बचन सुनकर पुनर्वसु ने कहा कि आप लोग ऐसा नहीं कहे। क्योंकि अपने-अपने पक्षों का आश्रय लेकर विवाद करने से तत्त्व को प्राप्त करना दुष्कर होता है। अर्थात् सिद्धांत का निर्णय नहीं हो पाता। वाद (उत्तर) और प्रतिवाद (प्रत्युत्तर) को निश्चित सिद्धांत की तरह कहते हुए किसी एक पक्ष के अन्त तक नहीं पहुँचा जा सकता है। जैसे तैल पेरने वाला बैल एक निश्चित घेरे में घमता हुआ जहाँ से आरम्भ करता है पुन वही पहुँच जाता है। उसी प्रकार एक पक्ष का आग्रहपूर्वक आश्रय करने वाला वाद विवाद करता हुआ अन्य पक्ष के खण्डन और स्वपक्ष के मण्डन पूर्वक पुन उसी बिंदु पर आ जाता है जहाँ से उसने आरम्भ किया था। अतः वाद विवाद की प्रक्रिया को छोड़कर अध्यात्म (यथार्थ तत्त्व) का चिन्तन करना चाहिए। क्योंकि जब तक अज्ञान रूपी तम का नाश नहीं होता है, तब तक ज्ञेय (जानने योग्य) विषय में ज्ञान नहीं होता है।

अनेकान्त प्रतिपादन की दृष्टि से पुनर्वसु आश्रय का उपयुक्त कथन विशेष महत्वपूर्ण है। एकांतवादियों के द्वारा स्वरूप प्रतिपादन हेतु किए गए प्रयास की तुलना उन्होंने तैल पेरने वाले मनुष्य से की है जो निरन्तर एक निश्चित दायरे में घूमता हुआ एक ही बिन्दु पर पुन आ जाता है और अन्य बातें उसके लिए महत्वहीन एवं निःसार होती हैं। पुनर्वसु आश्रय ने अपने दृष्टिकोण को व्यापक बनाते हुए इस तथ्य का प्रतिपादन किया है कि जब किसी वस्तु या विषय विशेष के अन्वेषण एवं लक्ष्य प्राप्ति हेतु प्रवृत्ति की जाती है तो आग्रह पूर्वक स्वपक्ष या अपनी बात दूसरों पर नहीं लादी जानी चाहिये। यदि ऐसा किया जाता है तो इससे न तो वस्तु स्वरूप की मर्यादा की प्रतीति होना सम्भव है और न ही उससे लक्ष्य प्राप्ति की जा सकती है। एकान्त सर्वत्र मत-भेदों को बढ़ाता है जबकि अनेकान्त उन्हें दूर कर सार्वभौम सत्य का प्रतिपादन करता

है। एकान्त-एकांगी होता है अतः उससे वस्तु का एक पक्ष ही उद्भासित होता है और सत्य की पूर्णता उसे विवृत नहीं कर पाती है। सत्य की अपूर्णता वस्तु के यथाथ स्वरूप के प्रतिपादन में बाधक होती है और कई बार उससे भ्रामक बातें ही प्रचारित की जाती हैं किन्तु अनेकान्त के द्वारा ऐसा नहीं होता।

यह निर्विवाद और असदिग्ध रूप से कहा जा सकता है कि महत्वपूर्ण विषयों के प्रतिपादन में आयुर्वेद शास्त्र में स्थान-स्थान पर अनेकान्त का आश्रय लिया गया है। जैसे वस्तुस्थिति से अनभिज्ञ कतिपय दुराग्रही एवं एकांतवादी लोगों का यह दृढ़ मत है कि विष का प्रयोग सबथा जीवन का हरण करता है। तीक्ष्ण विष के प्रयोग से तो मनुष्य का प्राणान्त अवश्यम्भावी है। किन्तु वस्तुस्थिति इससे भिन्न है। इसी तथ्य को जब अनेकान्त के परिप्रक्ष्य में देखा गया तो महर्षि अग्निवेश को कुछ और ही अनुभव हुआ। उन्होंने तीक्ष्ण विष के विषय में स्वानुभूत तथ्य का विवेचन इस प्रकार से किया है—

योगादपि विष तीक्ष्णमस्तत्र भेषज भवत्।

भषज चापि द्रव्यं तत् तीक्ष्णं सम्पद्यते विषम ॥

तस्मान्न भिषजा युक्तं यस्मिन्नाह्णं न भषजनम्।

धीमता किञ्चिद्वाच्यं जीवितारोग्यकाक्षिणम् ॥

—चरक संहिता सूत्रस्थान १/१२६, २८

अर्थात् विषि पूर्वक सेवन (प्रयोग) करने से तीक्ष्ण विष भी उत्तम औषधि हो जाता है और अविषि पूर्वक प्रयोग की नई श्रेष्ठ औषधि भी तीक्ष्ण विष बन जाती है। इसलिए जीवन और आरोग्य की इच्छा रखने वाले बुद्धिमान मनुष्य के द्वारा युक्ति बाह्य (युक्ति पूर्वक प्रयोग नहीं करने वाले) वैद्य से कोई भी औषधि नहीं लेना चाहिये।

यहाँ पर अपेक्षा पूर्वक विष का विषत्व और भषजत्व प्रतिपादित किया गया है। साथ ही युक्ति पूर्वक प्रयोग की अपेक्षा से औषधि का भेषजत्व और विषत्व बतलाया गया है। इस प्रकार का प्रतिपादन अनेकान्त का आश्रय लिये बिना सम्भव नहीं है। क्योंकि युक्ति की अपेक्षा से ही भषज श्रेष्ठ औषधि हो सकता है। यदि युक्ति की पेक्षा न रखी जाय तो वही भेषज रोगी का प्राणहरण कर सकती है। जैसा कि आजकल प्रायः देखा जाता है कि स्टैप्टोमाइसिस पेनिसिलिन के इजेक्शन के प्रयोग में बरती गई जरा सी असावधानी रोगी का प्राणान्त कर देती है। यही इजेक्शन अच्छी तरह विचार कर विषि पूर्वक प्रयोग किए जाने पर जीवनदायी बन जाता है। इसी प्रकार यदि किसी मनुष्य को संखिया कुबला घत्तूर आदि विषवर्गीय किसी द्रव्य का सेवन बिना संस्कार किए ऐसे ही करा दिया जाय तो निश्चय ही वह काव का घास बन सकता है, किन्तु वही विष जब शुद्ध और संस्कारित करके भाषा पूर्वक औषधि रूप में प्रयुक्त किया

जाता है तो अनेक चीषण व्याधियों का नाश उसके द्वारा किया जाता है। आधुनिक वैज्ञानिक परीक्षणों ने आयुर्वेद (गठियावाय) की व्याधि में विधि पूर्वक उचित मात्रा में सप विष का प्रयोग उपयोगी एवं लाभप्रद सिद्ध किया है। इस प्रकार विषाक्त की अपेक्षा से वह विष है किन्तु जेवजत्व की अपेक्षा से वही तीक्ष्ण विष जीवनदायी ज्येष्ठ औषधि है।

इस प्रकार आयुर्वेद-शास्त्र में ऐसे अनेक प्रकरण एवं उद्धरण विद्यमान हैं जो अनेकान्त का आश्रय लेकर प्रतिपादित किए गए हैं। इससे न केवल उस विषय की वृद्धता की समाप्ति हुई है अपितु अनेक शकाओं का अनायास ही निरसन हो गया है। अतः यह कहन में कोई संकोच नहीं है कि ऐसा करने से आयुर्वेद शास्त्र के दृष्टिकोण में पर्याप्त व्यापकता आई है और वह पूर्ण उदारतावादी कहलाने का अधिकारी है। जीवन विज्ञान के सदैव में मानव प्रकृति एवं आरोग्य मूलक सिद्धान्तों का प्रतिपादन आयुर्वेद शास्त्र की अपनी मौलिक विशेषता है। उसमें यदि संकुचित दृष्टिकोण एवं दुराग्रहों का आश्रय लिया जाता तो निश्चय ही आयुर्वेद-शास्त्र की शाश्वतता और लोकोपकारी भावना का लोप हो जाता किन्तु ऐसा नहीं है। इस दिशा में पर्याप्त अध्ययन मनन और अनुचिन्तन के द्वारा अनुसंधान अपेक्षित है। अनेकान्त ने आयुर्वेद को कितना सहिष्णु और व्यापक दृष्टिकोण वाला बनाया है। इसका सहज आभास उन स्थानों से मिलता है जहाँ अन्य ऋषियों के भिन्न दृष्टिकोण मूलक वचनों को भी समादृत किया गया है। अतः गम्भीर विमर्श पूर्वक इस दिशा में पर्याप्त अध्ययन मनन और अनुचिन्तन के द्वारा अनुसंधान अपेक्षित है।



अष्टादश अध्याय

तन्त्रयुक्ति विज्ञानीय

तन्त्रस्य युक्तिरिति तन्त्रयुक्ति । तन्त्र कहते हैं शास्त्र की और युक्ति का अर्थ है योजना । अतः शास्त्र की योजना को तन्त्रयुक्ति कहते हैं । शास्त्र को अथवा शास्त्र में निहित विषय या गूढ़ार्थ को प्रतिपादित के करने लिए जो योजना ग्रन्थकर्त्ता के द्वारा की जाती है वह तन्त्रयुक्ति कहलाती है । जैसे किसी भी शास्त्र या ग्रन्थ के निर्माण में व्याकरण छन्द आदि की अपेक्षा रहती है और उस शास्त्र को समझने के लिए व्याकरण छन्द आदि का ज्ञान अपेक्षित होता है तद्वत् शास्त्र में विशिष्ट रूप से कतिपय विषयों की योजना इस प्रकार की जाती है कि उसका ज्ञान शब्द विशेष के विशिष्टार्थ से ही होना सम्भव है । तन्त्रयुक्ति को आचार्य बल्हण ने निम्न प्रकार से स्पष्ट किया है— त्रायते शरीरवनेनेति तन्त्र शास्त्र चिकित्सा च तस्य यत्तयो योजना स्तन्त्रयुक्तयः । अर्थात् इससे शरीर की रक्षा होती है अतः यह तन्त्र है यही शास्त्र है चिकित्सा भी यही है । उसकी युक्ति याने योजना को तन्त्रयुक्ति कहते हैं । आचार्य के इस स्पष्टीकरण से तन्त्र का अभिप्राय चिकित्सा या चिकित्सा शास्त्र ध्वनित होता है जो आयुर्वेद के प्रसंग में समीचीन है । क्योंकि शरीर की रक्षा के लिए चिकित्सा की योजना ही अपेक्षित रहती है ।

हमारे देश में प्राचीनकाल में जितने भी ग्रन्थों या शास्त्रों का निर्माण हुआ है उनकी यह परम्परा रही है कि उनमें अनेक बात सूत्र रूप में प्रतिपादित की गई हैं कुछ का सकेत मात्र कर दिया है कुछ गूढ़ भाषा में प्रतिपादित हैं और कुछ घुमा फिराकर कही गयी हैं तो कुछ के लिए अलंकारिक भाषा एवं शब्द विन्यास का प्रयोग किया गया है । कुछ बात प्रकारान्तरे से कही गई हैं तो कई बात ऐसी हैं जिनका शब्दार्थ कुछ और है जबकि भाव कुछ और है । ऐसे सभी स्थलों को समझने और उनका सम्यग् ज्ञान प्राप्त करने के लिए आचार्यों ने जो शास्त्र योजना की है उसका आश्रय लेना अनिवार्य है—यह शास्त्र योजना ही तन्त्रयुक्ति है ।

आयुर्वेद के चरक संहिता सुश्रुत संहिता आदि ग्रन्थ भी उसी परम्परा की देन हैं । अतः इन ग्रन्थों में उसकी रचना शैली एवं परम्परा का निर्वाह किया गया है । यही कारण है कि इन ग्रन्थों में विभिन्न स्थानों पर जो अस्पष्ट या गूढ़ विषय प्रतिपादित हैं

उनके सम्यक ज्ञान के लिए शास्त्र में तन्त्रयुक्तियों को प्रतिपादित किया गया है। उन तन्त्र-युक्तियों को पढ़कर समझकर ही शास्त्र की योजना करनी चाहिये। जब तक उन तन्त्रयुक्तियों को नहीं समझा जायगा तब तक शास्त्र का ज्ञान एवं चिकित्सा के रहस्य को प्राप्त करना सम्भव नहीं है। इस सन्दर्भ में शास्त्र का निम्न का बचन महत्वपूर्ण है—

अमन्त्रवत्तर नास्ति नास्ति द्रव्यमनौषधम् ।

अयोग्य पुरुषो नास्ति योजकस्तत्र कुलम् ॥

अर्थात् ऐसा कोई अक्षर नहीं है जो अमन्त्र हो (सभी अक्षर मन्त्र हैं) ऐसा कोई द्रव्य नहीं है जो अनौषध हो (समस्त द्रव्य औषध रूप हैं) अयोग्य पुरुष भी कोई नहीं है (सभी योग्य हैं) किन्तु विधिवत् योजना करने वाला दुर्लभ है।

तन्त्रयुक्ति की उपयोगिता

शास्त्र में आए हुए पदों के अर्थ का यथाथ ज्ञान प्राप्त करने के लिए तन्त्रयुक्ति का आश्रय लेना अनिवार्य है। एक शब्द के अनेक अर्थ होते हैं किन्तु प्रसंगोपात् अर्थ का ग्रहण करना ही शास्त्र ज्ञान की दृष्टि से अपेक्षित रहता है। उसके लिए तन्त्रयुक्ति मार्ग निर्देश करती है। आयुर्वेद शास्त्र में विशेषतः पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया गया है। उनका अर्थ शास्त्र के अनुसार करना अभीष्ट रहता है। जैसे आयुर्वेद में त्रिफला (तीन फल) से हरड़ बहेड़ा आवला ही अभिप्रेत है। अन्य तीन फल नहीं। निशा जिसका अर्थ रात्रि है शब्द से हृदी का ग्रहण किया जाता है। इन सब बातों के ज्ञान के लिए तन्त्रयुक्ति का ज्ञान आवश्यक है। इसके अतिरिक्त महर्षि चरक ने तन्त्रयुक्ति के ज्ञान की उपयोगिता निम्न प्रकार से बतलाई है—

एकस्मिन्नपि यस्येह शास्त्रं लब्धास्पदा मतिः ।

स शास्त्रमन्यदप्याप्तं युक्तिज्ञत्वात् प्रबुध्यते ॥

अधीयानोऽपि शास्त्राणि तन्त्रयुक्त्या विना भिषकः ।

वाधिगच्छति शास्त्रार्थनिर्वाणं भाग्यक्षये यथा ॥

अर्थात् जिसकी बुद्धि ने एक शास्त्र का भी सम्यक्तया ज्ञान प्राप्त कर लिया है तन्त्रयुक्ति का जानने वाला वह युक्तिज्ञ अन्य शास्त्र को भी शीघ्र ज्ञान लेता है। शास्त्रों का अध्ययन कर लेने वाला भिषक तन्त्रयुक्ति के बिना शास्त्र के अर्थ को उसी प्रकार नहीं ग्रहण कर पाता है जिस प्रकार भाग्य का क्षय होने पर मनुष्य धन को प्राप्त नहीं कर पाता है।

अभिप्राय यह है कि शास्त्र के परिपूर्ण सम्यग्ज्ञान के लिए तन्त्रयुक्तियों का ज्ञान होना आवश्यक है। अन्यथा युक्ति ज्ञान के अभाव में द्रुयुक्त अच्छी भेषज भी हानि या अवर्धकारी हो सकती है वैसे कि महर्षि चरक ने कहा है—

योगादपि विषं तीक्ष्णमसम भेषज भवेत् ।

भक्ष्यञ्चापि द्रुयुक्त तीक्ष्ण सम्यच्छते विषम् ॥

अर्थात् विधिपूर्वक सेवन (प्रयोग) करने से तीक्ष्ण विष भी उत्तम भेषज हो जाती है और अवधिपूर्वक प्रयोग की गई अष्ट औषधि भी तीक्ष्ण विष बन जाती है ।

इससे स्पष्ट है कि युक्तिश बख ही भेषज का समुचित प्रयोग करने एवं चिकित्सा के अभीष्ट फल को प्राप्त करने में समर्थ हो सकता है । अतः तन्त्रयुक्तियों का ज्ञान प्राप्त करना वैद्य के लिए आवश्यक है ।

तन्त्रयुक्ति का प्रयोजन

तन्त्रयुक्तियों के प्रयोजन को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि मिथ्यावादी लोगों के द्वारा असंगत तर्कों के आधार जिन बातों का प्रतिपादन एवं समर्थन किया जाता है उनका निरसन युक्तियुक्त तर्कपूर्ण कथन के आधार पर करना तन्त्रयुक्ति के ज्ञान से ही सम्भव है । महर्षि सुश्रुत ने सुन्दर ढंग से इसका प्रतिपादन निम्न प्रकार से किया है—

असद्वाविप्रयुक्तानां वाक्यानां प्रतिषधनम् ।

स्ववाक्यसिद्धिरपि क्रियते तन्त्रयुक्तित ॥

व्यक्ता मोक्षान्न ये ह्यर्था लीना ये चाप्यनिमला ॥

लेशीकता ये च केचित् स्युस्तेवाञ्चापि प्रसादनम् ॥

यथाऽम्बुजवनस्याक प्रदीपो बभनो यथा ।

प्रदीपस्य प्रकाशावस्तथा तन्त्रस्य व्यक्तय ॥

—सुश्रुत संहिता उत्तरतन्त्र ६५/४

अर्थात् तन्त्रयुक्तियों के द्वारा असदवादियों (मिथ्यावादियों) के द्वारा प्रयुक्त किए गए वाक्यों का प्रतिषध और अपने वाक्य (कथन) सिद्ध की जाती है । वाक्यों या शास्त्र में जो अर्थ छिप से व्यक्त हुए नहीं होते हैं कहे गए नहीं होते हैं लीन (गूढ़ या छिपे हुए) होते हैं अनिमल (अस्पष्ट) होते हैं या सक्षिप्त रूप में कहे गए होते हैं उन सबका साधन तन्त्रयुक्ति के द्वारा होता है । जिस प्रकार कमलों के बन को सूर्य और चर को प्रदीप प्रकाशित करता है उसी प्रकार तन्त्रयुक्तियों ज्ञान अर्थात् शास्त्र के अर्थ को प्रकाशित करती हैं ।

तन्त्र युक्तियों को सख्या

महर्षि चरक ने छत्तीस तन्त्रयुक्तियों का निदर्श किया है जबकि महर्षि सुश्रुत के द्वारा बत्तीस तन्त्रयुक्तियाँ ही मानी गई हैं । भट्टार हरिश्चन्द्र ने बालीस तन्त्रयुक्तियों का परिगणन किया है और कौटिल्यीय अर्थशास्त्र में बत्तीस तन्त्रयुक्तियों का उल्लेख

मिलता है। तन्त्रयुक्तियों की सख्या के विषय में आचार्यों में मतभेद का कारण सम्भवतः यह है कि स्वच्छन्द प्रयोजन के लिए जिस सामग्री को जितनी तन्त्रयुक्तियाँ अभीष्ट प्रतीत हुई उसनी ही तन्त्रयुक्तियों का प्रतिपादन उसने अपने शास्त्र में किया।

महर्षि सुश्रुत ने जिन बत्तीस तन्त्रयुक्तियों का उल्लेख अपने शास्त्र में किया है वे निम्न हैं —

१ अधिकरण २ योग ३ पदार्थ ४ हेत्वय ५ उद्देश ६ निर्देश ७ उपदेश ८ अपदेश ९ प्रदेष्ट १ अतिवेश ११ अपवय १२ वाक्यशेष, १ अवापत्ति १४ विषयय १५ प्रसंग १६ एकान्त १७ अनेकान्त १ पूर्वपक्ष १९ निगय २ अनुमत २१ विधान २२ अनागतावेक्षण २३ अतिशान्तावेक्षण २४ सशय २५ व्याख्यान २६ स्वसज्ञा २७ नवचन २८ निवचन २९ नियोग ३ विकल्प ३१ समुच्चय ३२ ऊह्य।

महर्षि चरक ने उपर्युक्त ३२ तन्त्रयुक्तियों के अतिरिक्त निम्न चार तन्त्रयुक्तियाँ और बतलाई हैं जिससे उनके द्वारा कथित युक्तियाँ छत्तीस हो गई हैं — प्रयोजन प्रत्युत्सार उद्धार और सम्भव।

भट्टार हरिश्चन्द्र द्वारा सम्मत तन्त्रयुक्तियाँ बालीस हैं। उन्होंने उपर्युक्त तन्त्रयुक्तियों के अतिरिक्त इन चार और तन्त्रयुक्तियों का उल्लेख किया है — परिप्रश्न व्याकरण व्युत्क्रान्ताभिधान और हेतु। चरक के अनुसार इन चारों तन्त्रयुक्तियों का समावेश उपर्युक्त तन्त्रयुक्तियों में ही हो जाता है। जैसे—परिप्रश्न का उद्देश में व्याकरण का व्याख्यान में व्युत्क्रान्ताभिधान का निदश में तथा हेतु का विवेचन शास्त्र में प्रतिपादित प्रयत्न-अनुमान आदि प्रमाण के वणन के समय किया गया है। अतः वे चार युक्तियाँ पथक से मानना आवश्यक नहीं है।

उपर्युक्त तन्त्रयुक्तियों का विवरण निम्न प्रकार है —

१ अधिकरण—तत्र अन्वयव्यधिकृत्योच्यते तदधिकरणम्। अर्थात् रस दोष वा। अर्थात् जिस विषय को अधिकृत करके उसका वणन या विवेचन किया जाता है अथवा जिस विषय को अधिकार रूप में कहा जाय उसे अधिकरण कहते हैं। जैसे रस या दोष। रस को अधिकृत करके सम्पूर्ण चिकित्सा का निर्देश किया गया है। दोष को प्रधान मानकर समस्त रोगों की उत्पत्ति मानी गई है। रस के बिना चिकित्सा सम्भव नहीं है और दोष के बिना रोगों की उत्पत्ति सम्भव नहीं है।

२ योग—येन वाक्य युज्यते स योगः। अर्थात् वाक्य या पदों का एकत्र होना जिससे अर्थ ज्ञान होता है योग कहलाता है। आचार्य चक्रपाणिदत्त ने योग को और अधिक स्पष्ट करते हुए कहा है—‘‘योगो नाम व्यस्तानां पक्षनामैकीकरणम्।

योग का अर्थ है योजना अर्थात् किसी वाक्य या श्लोक में बिखरे हुए पदों को व्यवस्थित एकीकृत करना । उदाहरणार्थ—

प्रतिज्ञाहेतुर्वाहरणोपनयनिगमनानि तत्र प्रतिज्ञा मातृजन्माद्यथ गर्भ हेतु मातर
जन्तरेण गर्भनिपपत्ते बृष्टास्त-कटागार उपनय यथा नानाद्रव्यसमुदायात् कटागार
स्ताथा गर्भनिबतनस तस्मा मातृजन्माद्यथमित्येषा प्रतिज्ञायोग ॥ अर्थात् प्रतिज्ञा हेतु,
उदाहरण उपनय और निगमन । प्रतिज्ञा—यह गर्भ मातृज है हेतु—माता के बिना
गर्भ की अनुपपत्ति होने से दृष्टात—जैसे कटागार उपनय जैसे विभिन्न द्रव्यों के समूह
से कटागार का निर्माण होता है उसी प्रकार गर्भ का निर्माण होता है निगमन-अत गर्भ
मातृज होता है— इस प्रकार यह प्रतिज्ञा योग है ।

३ पदार्थ— योऽर्थोऽभिहित सन्ने पदे वा स पदार्थः पदस्य पदयो पदानां
बाध्य पदार्थ अपरिमिताश्च पदार्थाः । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् किसी सूत्र या पद में जो अर्थ अभिहित होता है वह पदार्थ कहलाता
है । एक पद का दो पदों का अर्थवा अनेक पदों का जो अर्थ होता है वह पदार्थ
कहलाता है । पदार्थ अपरिमित होते हैं । एक पद के अनेक अर्थ भी होते हैं । अतः
प्रसंगानुसार पद के अर्थ का ग्रहण करना चाहिए ।

इसे और अधिक स्पष्ट करते हुए आचार्य चक्रपाणिदत्त लिखते हैं —

तत्र द्रव्यमिति पदेन आद्यवस्तुतना वष्टा उच्यन्ते पदयोरर्थौ नाम यथा
आद्यवो ब्रह्म इति पदयोरायबोधक तत्रमित्यर्थः । एव पदानामप्यथ उदाहाय ।

अर्थात् द्रव्य इस पद से आकाशादि पञ्च महाभूत और छठी चेतना धातु
कहलाती है । दो पदों का अर्थ जैसे आयुषो वेद (आयु का ज्ञान) इन दो पदों से आयु
का ज्ञान कराने वाला तत्र (शास्त्र) अर्थात् आयुर्वेद । इसी प्रकार अनेक पदों के अर्थ
के उदाहरण भी समझने चाहिए ।

४ हेत्वर्थ—हेत्वर्थो नाम यद्व्यव्याभिहितमन्यत्रोपपद्यते यथा समानगुणाभ्यासो
हि धातूनां वृद्धिकारणम् (च सू १२/५) इति वातमधिकृत्योक्त तत्र वातस्येति
वक्तव्ये यदयं समानशब्द धातूनामिति करोति तेन यथा वायोस्तथा रसादीनस्त्वपि
समानगुणाभ्यासो वृद्धिकारणमिति गम्यते । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् हेत्वर्थ उसे कहते हैं जो किसी प्रकरण में कही गई बात अन्य प्रकरण
में भी लागू हो । जैसे समान गुण वाले द्रव्य का सेवन धातुओं की वृद्धि का कारण
होता है । यह कथन यद्यपि वात को अधिकृत करके कहा गया गया था जिसका अभि
प्राय था कि वायु के समान गुण धर्म वाले द्रव्यों का सेवन करने से वायु की वृद्धि होती
है इससे जैसे वायु के विषय में कहा गया है वैसे ही रसादि के भी समान गुणाभ्यास से
वह रसादि धातु की भी वृद्धि का कारण होता है ।

५ उद्देश—उद्देशो नाम संक्षेपाभिधानं यथा—हेतुलिङ्गीषधज्ञानम् (च सू १)
अनेन सर्वायुर्वेदाभिधेयोद्देशेति । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् संक्षेप में कहना उद्देश कहलाता है । जैसे चरक संहिता सूत्रस्थान अध्याय १ में हेतु लिङ्ग-औषध का ज्ञान प्रतिपादित किया गया है । इससे सम्पूर्ण आयुर्वेद ही अभिधाय है—यह उद्देश है ।

महर्षि सुश्रुत ने इसका निम्न लक्षण बतलाया है— समासवचनमुद्देश । यथा शाल्यनिर्दिष्ट । (सुश्रुत संहिता उत्तर तन्त्र ६५।४) ।

अर्थात् संक्षिप्त वचन उद्देश कहलाता है जैसे शल्य । शरीर को पीड़ा पहुँचाने वाली वस्तु को संक्षेपतः शल्य कहा गया है ।

६ निदश—निदशो नाम सख्येयोक्तस्य विवरणं यथा—हेतुलिङ्गीषधस्य पुनः प्रपञ्चनं सर्वदा सर्वभावानां इत्यादिना इत्युक्तं कारणं (च सू अ १) इत्यन्तेन कारणप्रपञ्चनमित्यादि । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् सख्येय रूप में कहे हुए विषय का विस्तारपूर्वक कथन करना निदश कहलाता है । जैसे हेतु लिङ्ग औषध का पुनः सर्वदा सर्वभावानां इत्यादि से लेकर इत्युक्त कारण पर्यन्त विस्तार पूर्वक कथन किया गया है ।

महर्षि सुश्रुत ने भी निदश के विषय में यही भाव व्यक्त किया है । यथा— विस्तरवचनं निदशं यथा शरीरमागन्तुकञ्चेति । सु स उ त ६५।१

अर्थात् विस्तार पूर्वक कहना निदश कहलाता है । जैसे शरीर और आगन्तुक । ऊपर संक्षेप में कहे हुए शल्य के दो भेद करते हुए उसे शरीर और आगन्तुक बतलाया गया है ।

७ उपदेश—उपदेशो नामाप्तानुशासनं यथा—स्नेहमग्ने प्रयुजीत ततः स्वेदं मनन्तरम् । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् आप्त के अनुशासन (आदेश) को उपदेश कहते हैं । जैसे चरक संहिता सूत्रस्थान अ १३ में निर्दिष्ट है कि प्रथम स्नेह का प्रयोग कर तत्पश्चात् स्वेदन का ।

महर्षि सुश्रुत द्वारा कथित लक्षण के अनुसार एवमित्युपदेश । यथैतत्स्वप्नं न जागृम्यद्वाजी विवास्वप्नञ्च वक्ष्येदिति । अर्थात् ऐसा करना चाहिये (या ऐसा नहीं करना चाहिए) यह उपदेश है । जैसे रात्रि में जागरण नहीं करना चाहिए और दिवस स्वप्न (दिन में भ्रमन करना) बर्जित करना चाहिये ।

८ अपदेश—अपदेशो नाम यत्प्रतिज्ञातात्साधनाय हेतुवचनं यथा—वाता-
कण्ठं जलाद्देशे वेदात् कालं स्वभावतः । विज्ञानुपदेशिहार्थत्वाकित्यादि तत्र प्रतिज्ञा-
तार्थस्य हेतुवचनं दुष्परिहृत्यतर्कादिति । —आचार्य चक्रपाणिदत्त

अर्थात् प्रतिज्ञात विषय के साधन (सिद्धि) के लिए जो हेतु रूप वचन कहा जाता है वह अपदेश कहलाता है। जैसे वायु से जल जल से देश और देश से काल स्वभावतः दुष्परिहार्य होने से भारी समझना चाहिये। यही प्रतिज्ञात विषय की सिद्धि के लिए हेतु वचन दुष्परिहार्य दिया गया।

महर्षि सुश्रुत ने अपदेश का कथन इस प्रकार से किया है— अनन कारणेनेत्यपदेश यथोपदिश्यते मधुर श्लेष्मानमभिषद् यतीति। — सुश्रुतसंहिता उत्तर-तन्त्र ६५।१२

अर्थात् इस कारण से ऐसा कहना अपदेश कहलाता है। जसा कि उपदेश किया गया है—मधुर श्लेष्मा की वृद्धि करता है। (मधुर होने से श्लेष्मा की वृद्धि होती है)

६ प्रदेश—प्रदेशो नाम यवबहुत्वावर्धस्य काष्ठ र्येनाभिघातुमशक्यमेकदेशेनाभिधीयते यथा—अन्नपानकदेशोऽयमस्तः प्रायोपयोगिक। —चक्रपाणि बल्ल

अर्थात् विषय की बहुलता (अधिकता) के कारण जिसे समग्र रूप से कहना अशक्य हो उसका एक देश से कथन करना प्रदेश कहलाता है। जैसे प्राय अधिकतर उपयोग में आने वाले अन्न (आहार) और पान (अनुपान) के एक देश का यही उपदेश किया गया है।

महर्षि सुश्रुत ने प्रदेश का लक्षण इस प्रकार बतलाया है— प्रकृतस्यातिक्रान्तेन साधन प्रदेशः। यथा—देवदत्तस्यान्नं अल्पमुद्धत तस्मात् यज्ञदत्तस्याप्यद्विष्यति।

अर्थात् प्रकृत अर्थ की अतिक्रान्त (अतीत अर्थ) से सिद्धि करना प्रदेश कहलाता है। जैसे इससे देवदत्त का शल्प निकाला गया था अतः यह यज्ञदत्त का भी निकालेगा।

१ अतिदेश—अतिदेशो नाम यत्किञ्चिदेव प्रकाशयामनुक्तार्थसाधनायव एवमन्यदपि प्रत्येतव्यमिति परिभाष्यते। यथा यच्चान्यदपि किञ्चित् स्यादनुक्तमपि पूजितम्। वृत्तं तदपि चात्र यः सद्वाम्पनुमन्यते इति। —चक्रपाणि बल्ल

अर्थात् अनुक्त विषय के साधन के लिए जिस किसी भी विषय को प्रकाशित करके अन्यत्र तद्वदेव प्रयत्न करना चाहिए—ऐसा जहाँ परिभाषित किया जाता है वह अतिदेश कहलाता है। जैसे—इस आयुर्वेद शास्त्र में जिन सद्वृत्तों का वर्णन नहीं है, किन्तु जो अवल वर्णित हो उन सद्वृत्तों का पालन करना भी आत्रय द्वारा सम्मत है।

महर्षि सुश्रुत ने कुछ भिन्न रूप में अतिदेश का लक्षण बतलाया है जो इस प्रकार है— प्रकृतस्वानागतस्य साधनमतिदेशः। यथा—अनेनास्य वायुदण्डमुत्तिष्ठते तेनोदावर्तो स्यादिति।

—सुश्रुत संहिता उत्तरतन्त्र ६५।१४

अर्थात् प्रकृत विषय से अनागत (भावी) विषय का साधन करना अतिदेश होता है। जैसे इस रोगी की वायु ऊर्ध्व गति कर रही है अतः यह उदावर्त रोग में पीडित होगा।

११ अपवर्ण—अपवर्णो नाम साकस्वेनोद्दिष्टस्वेकदेशापकर्षणं यथा—न पयुर्वि-
तान्मासाद्वीताम्वह मांसहरितशाकप्राकफलमन्वेयम् । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् सम्पूर्ण रूप से कहे गए किसी विषय में से उसके एक देश को निकाल देना अपकर्षण कहलाता है । जैसे मासा अन्न ग्रहण नहीं करना चाहिये मांस हरित और शुष्क शाक एवं फल को छोड़ कर ।

महर्षि सुश्रुत ने इसी बात को संक्षेप में कहते हुए अपवर्ण का निम्न लक्षण बतलाया है— अभिव्याप्यापकवचनपवर्णं । यथा—अस्वेद्या विषोपसूच्य अन्ध्र क्रीड विषादिति । अर्थात् सामान्य वचन के द्वारा किसी विषय को अभिव्याप्त करके उसमें से अश विशेष को पथक करना अपवर्ण कहलाता है । जैसे विष से आक्रान्त रोगी अस्वेद्य (स्वेदन के अयोग्य) होते हैं कीट विष से पीडित को छोड़कर ।

१२ वाक्यशेष—वाक्यशेषो नाम यत्साधनार्थभाषार्थेणवाक्येषु पदमकृत गम्यमानतया पूर्यते यथा— प्रवृत्तिहतु भावानां । इत्यत्र अस्ति इति पद पूर्यते तथा जाङ्गल रस इत्यत्र मांस शब्द पूर्यते । वाक्येण चैत एव पदा शेषा कियन्ते येऽपि वशिता अपि प्रतीयन्ते । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् आचार्य के द्वारा साधनार्थ वाक्यों में जो पद निवेश नहीं किया जाता है किन्तु गम्यमान पदक वह पूरित किया जाता है उसे वाक्यशेष कहते हैं । जैसे भाषो की प्रवृत्ति ने हेतु इत्यादि वाक्य में अस्ति (है) यह पद पूरित किया जाता है । इसी प्रकार जागल रस इस वाक्य में मांस पद पूरित करना होता है (जांगल पशु पक्षियों का मांस रस) । वाक्यों में ऐसे ही पद शेष रखे जाते हैं जो उनमें निवेशित (प्रविष्ट) हुए बिना भी उनका भाव प्रतीत कराते हैं ।

इसी आशय का लक्षण महर्षि सुश्रुत ने भी बतलाया है जो इस प्रकार है— येन पदेनानक्तेन वाक्य समाप्यते स वाक्यशेषः । यथा शिर पाणिपादपार्श्वपण्डोदरोरसा मित्युक्ते पुरुषग्रहणं विनाऽपि गम्यते पुरुषस्येति । —सु उ ६५/१६

अर्थात् जिस अनुक्त पद से वाक्य समाप्त होता है वह वाक्यशेष कहलाता है । जैसे शिर हाथ पर पार्श्व पृष्ठ, उदर उर कहने पर पुरुष शब्द का ग्रहण किए बिना भी ५२ ।१ लिया जाता है कि मे (मम) पुरुष के होते हैं ।

१३ अर्थापत्ति—अर्थापत्तिर्नाम यदकीलितमर्थावापद्यते सार्थापत्तिः । यथा—मक्त हविमोजननिषक्त अर्थादविद्या भूयसीतेत्यापद्यते । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् जिससे अकथित विषय का ग्रहण होता है वह अर्थापत्ति कहलाता है । जैसे—रात्रि में दहों खाने का निषेध है अर्थात् दिन में खाए-ग्रहण अर्थात् निकलता है ।

महर्षि सुश्रुत ने भी अर्थापत्ति का उपपद्यते लक्षण ही कहा है । इसके लिए उन्होंने

यह उदाहरण दिया है— ओदन भोज्य इत्यन्तेऽर्थादायन्म भवति नाय पिपासुर्नबागुक्तिः । अर्थात् भूत खाना चाहिए— ऐसा कहने पर अर्थात्पत्ति से यह भाव निकलता है कि यह यवागू पीने का इच्छक नहीं है ।

१४ विषयय विषययो नाम अपकृष्टात् प्रतीपोदाहरण यथा निदानोक्तान्यस्य नोपशेरते विपरीतानि बोधशरते । —चक्रपाणि बत्त

अर्थात् अपकृष्ट से प्रतीप का उदाहरण विषयय होता है । जसे निदान में कहा हुआ आहार इसे अनुकूल नहीं होता है विपरीत आहार अनुकूल होता है ।

सुश्रुत ने विषयय का यह लक्षण बतलाया है— यद् यन्नाभिहित तस्य प्रति लोभ्य विषयय । यथा-कृशाल्पप्राणमीरवो दुश्चिकित्स्या इत्युक्त विपरीत गृह्यतवडावय सुश्चिकित्स्या इति ।

अर्थात् जो जहाँ कहा गया है उससे प्रतिलोम (उट्टा होना) विषयय होता है । जैसे कृश अल्प प्राण और मीरु दुश्चिकित्स्य होते हैं ऐसा कहने पर उससे विपरीत का ग्रहण होता है कि दृढ आदि सुचिकित्स्य होते हैं ।

१५ प्रसग — प्रसगो नाम पूर्वाभिहितस्याथस्य प्रकरणागतस्वादिना पुनरभिधान यथा-तत्रातिप्रभावता दृश्यानामतिवशनमतियोग एवमाद्यभिधाय पुन अत्यप्रशब्दश्च वणाच्छयणात् सबशो न च' इत्यादिना पूर्वोक्त एवार्थोऽभिधीयते । —चक्रपाणि बत्त

अर्थात् पूर्व में कहे गए विषय का प्रकरण आदि उपस्थित होने पर पुन कहना प्रसग कहलाता है । जैसे अति प्रभा वाले दृश्य द्रव्यो को देखना अतियोग कहलाता है ऐसा पहले कह कर पुन अत्यन्त उग्र शब्दों का श्रवण करने अथवा शब्दों का बिल्कुल भी श्रवण नहीं करने से' इत्यादि के द्वारा पूर्वोक्त का ही कथन किया गया है ।

महर्षि सुश्रुत ने प्रसग का विवचन करते हुए लिखा है—प्रकरणान्तरेण समापन प्रसग । यद्वा प्रकरणान्तरितो योऽर्थोऽसकदुक्त समाप्यते स प्रसग' । यथा-पञ्चमहाभूतशरीरिसमवाय पुरुषस्तस्मिन् क्रिया सोऽधिष्ठानमिति बोधोत्पत्ताविधाय भूतविद्यायां पुनरुक्त यतोऽभिहित पञ्चमहाभूतशरीरिसमवाय पुरुष इति स काल्पेव कर्म पुरुषश्चिकित्सायामधिकृत । —सप्तम संहिता उत्तरतम ६५/१६

अर्थात् दूसरे प्रकरण से विषय की समाप्ति करना प्रसग कहलाता है । अथवा प्रकरणान्तरित जो विषय पुन कहा जाकर समाप्त किया जाता है वह प्रसग है । जैसे पञ्च महाभूत और आत्मा इनका समवाय ही पुरुष कहलाता है उसी में चिकित्सा हो सकती है और बड़ी अधिष्ठान है-ऐसा वेदोत्पत्ति अध्याय में कहकर पुन भूतविद्या प्रकरण में कहना कि क्योंकि पञ्च महाभूत और आत्मा का समवाय पुरुष कहा गया है अतः वही कर्म पुरुष चिकित्सा के लिए अधिकृत है ।

१६ एकान्त—एकान्तो नाम अवधारणवीच्यते यथा निज शरीरबोध्य ।
विषद्विरेचयतीत्यर्थः । —वक्ष्यामिदं

अर्थात् जो अवधारण से (निश्चय पूर्वक) कहा जाता है उसे एकान्त कहते हैं ।
जैसे—शरीर दोष से समुत्पन्न हुआ निज होता है निशोष विरेचन करता है इत्यादि ।
महर्षि सुश्रुत ने भी ऐसा ही लक्षण प्रतिपादित किया है । उनके अनुसार—सर्वत्र
यवधारणनोच्यते स एकान्त । यथा त्रिभुत विरेचयति अवलफल वामयत्येव ।

१७ अनेकान्त — अनेकान्तो नाम अन्यतरपक्षानवधारण यथा—ये ह्यगुरा केवला
भूज्जादृते म्रियन्ते न च त सप्त एव जेवजोपपन्ना समुत्तिष्ठन् । —वक्ष्यामिदं
अर्थात् अन्यतर (किसी) पक्ष का अवधारण (निश्चय पूर्वक कथन नहीं किया
जाना) । जैसे जो रोगी केवल भेषज के अभाव में मर जाते हैं वे सभी औषध प्राप्त
होने पर स्वस्थ नहीं हो जाते हैं ।

महर्षि सुश्रुत के द्वारा प्रतिपादित लक्षण के अनुसार—वक्षिस्तया वक्षिदम्ययति य
सोऽनेकान्त । यथा—केचिदाचार्या ब्रुवते द्रव्य प्रधान केचिद्रसं केचिद्वीर्यं केचिद्विपाक-
मिति ।

अर्थात् कहीं बसा और कहीं ऐसा कहना अनेकान्त है । जैसे कोई आचार्य कहते
हैं कि द्रव्य प्रधान है कोई रस को कोई वीर्य को और कोई विपाक को प्रधान मानते हैं ।

१८ पूवपक्ष—पूवपक्षो नाम प्रतिज्ञातार्थसंप्रपक्ष वाक्य यथा—‘मत्स्थानं
पयसाऽन्यवहरेत् इति प्रतिज्ञातस्यायस्य सवनिष मत्स्थानं पयसाऽन्यवहरेदन्त्यत्र चित्त
चिमात् ।

अर्थात् प्रतिज्ञात विषय को दूषित करने वाला वाक्य पूवपक्ष कहलाता है । जैसे
मछलियों का सवन दूध के साथ नहीं करे इस प्रकार का प्रतिज्ञात विषय सभी
मछलियों का सवन दूध के साथ न करे चिलचिम (एक विशेष प्रकार की मछली)
को छोड़कर इस वाक्य से दूषित होता है ।

महर्षि सुश्रुत ने इससे निम्न लक्षण बतलाया है जो इस प्रकार है — आक्षेप
पूर्वक प्रश्न पूवपक्ष । यथा कथं वातनिमित्तावधारण प्रमेहो असाध्यः भवन्तीति ।

अर्थात् आक्षेपपूर्वक प्रश्न करना पूर्वपक्ष होता है । जैसे वात से समुत्पन्न चार
प्रमेह असाध्य कैसे होते हैं ?

१९ निर्णय—निर्णयो नाम विचारितस्वार्थस्वव्यवस्थापन यथा—अतुष्याद्य भेषज-
स्ववि विचार कृत्वाऽभिधीयते—यमुक्त बोद्धव्यं पूर्वनिर्णये भेषजं तदुक्तं युक्तमत्र
मारोग्याय ।

अर्थात् विचारित विषय की व्यवस्था करना निर्णय होता है । जैसे अतुष्याद्य

भेषजत्व आदि का विचार करके कहा गया है—पूर्व अध्याय में जो षोडशकल भेषज बत साईं गई है उसका यदि युक्तियुक्त प्रयोग किया जाय तो वह आरोग्यदायक होती है ।

महर्षि सुश्रुत पूर्वपक्ष के उत्तर को ही निर्णय मानते हैं । जैसा कि उन्होंने कहा है—तस्योत्तरं निश्चयम् । यथा—शरीरं प्रपीड्य पञ्चावधौ गत्वा वसामेदोमज्जावसायुतं मूत्रं विसृजति वात एवमसाध्या वातजा इति । यथा क्रोशतम्—

कृत्स्नं शरीरं निष्पीड्य मेदोमज्जावसायुतम् ।

अथ प्रकुप्यते वायस्तेनासाध्यास्तु वातजा ॥

—सुश्रुत संहिता उत्तर तन्त्र ६५/२३

उस पूर्वपक्ष का उत्तर ही निश्चय होता है । जैसे—वायु शरीर को पीडित कर के पश्चात् नीचे की ओर जाकर वसा मेद-मज्जा से अनुविद्ध मूत्र का त्याग करता है इसलिए वातज प्रमेह असाध्य होते हैं । जैसा कि कहा गया है—

सम्पर्णं शरीरं को पीडित करके मेद मज्जा और वसा से युक्त वायु अथ भाग में प्रकुपित होता है इसलिए वातज प्रमेह असाध्य होते हैं ।

२ अनमत—अनमत नाम एकीयमतस्यानिवारणानामननं यथा—गभं शल्यस्य जरायु प्रपातनं कम सशमनमित्येकं इत्याद्य एकीयमतं प्रतिपाद्याप्रतिषेधान् अनुमन्यते ।

अर्थात् एकीयमत (किसी आचार्य के मत) का निवारण नहीं करना याने उसे मान लेना अनुमत कहलाता है । जैसे—गभं शल्य की जरायु का गिरा देना—यह कम सशमन है—इस प्रकार यह किसी का (एकीय) मत है । एतद्विध एकीय मत का प्रतिपादन करके उसका प्रतिषेध नहीं करते हुए उसे मान लिया जाता है ।

यही भाव व्यक्त करते हुए महर्षि सुश्रुत ने अनुमत का प्रतिपादन इस प्रकार किया है—परमतमप्रतिसिद्धमनुमतम् । यथा—अथो ज्ञेयात् सप्त रसा इति तज्ज्ञा प्रतिषेधान्नमन्यते कश्चिदिति ।

—सुश्रुत संहिता उत्तर तन्त्र ६५/२४

अर्थात् दूसरे के मत का प्रतिषेध नहीं करते हुए कश्चिद् रूप से उसे मान लिया जाता है ।

२१ विधान—विधानं नाम यत्सूत्रकारश्च विधाय वणयति यथा—मलाघनानि बाध्यन्ते कुष्ठैर्मात्राधिक्यमले इत्यत्र कुष्ठं शब्देन मलानां हीनत्वमधिकत्वमाचार्यप्रहीत-माचार्यो वणयति-मलबुद्धिं गुह्यतया लाघवात्मलसंक्षयम् । मलाघनानां बुध्येत संश्लेष्टगर्भा वसो व च इति केचित् प्रकरणानुपूर्व्याऽर्थाविधानं विधानमाहुः । यथा—रसवधिरमांसं मेदोऽस्त्रियमज्जाशकाभामुत्पावकमानुरीघ्रेनाविधानम् ।

—चक्रपाणिबंस्त

अर्थात् सूत्रकार विधान करके जिसका वणन करता है । जैसे—अधिक मात्रा में दूषित हुए मलो के द्वारा मल के आर्ग-ओतस् बाधित होते हैं ? यहाँ पर कुष्ठ शब्द से

मनो का हीनत्व एवं अधिकत्व आचार्य द्वारा बहून् किन्ना कहा है। आचार्य उसीका वर्णन करते हैं—गुस्ता क कारण मन की बृद्धि और शीघ्र से मन का संक्षय (हानि) होता है। इसे मलबहू श्रोतस् के लग (अवरोध) अथवा प्रति सर्ग (अधिक प्रवृत्ति) से जानना चाहिए। कुछ आचार्य प्रकरण के आनुपूर्वी से (क्रमानुसार) विषय के प्रतिपादन को विधान कहते हैं। जैसे रस रक्त मांस भेद अस्ति मज्जा और शुक्र की उत्पत्ति कम पूर्वक होती है।

यहां आचार्य चक्रपाणि दत्त ने जो एकीय मत प्रतिपादित किया है वह महर्षि सुश्रुत के मत के समान ही है। सुश्रुत ने विधान को इस प्रकार निरूपित किया है—
प्रकरणानुपूर्व्याभिहित विधानम्। यथा-सक्विममर्षिष्येकाद्या प्रकरणानुपूर्व्याभिहितानि।

अर्थात् प्रकरण के आनुपूर्वी (क्रमानुसार) कहना विधान कहलाता है। जैसे ग्यारह सक्वि मम प्रकरण के अनुसार कहे गए हैं।

२२ अनागतावेक्षण—अनागतावेक्षण नाम यवनागत विधि प्रमाणीकृत्याय साधनं यथा—अथवा तित्तसपिब इत्याद्यनागतावेक्षणोच्यते। —चक्रपाणि दत्त अर्थात् अनागत विधि प्रमाणीकृत करके विषय की सिद्धि करना अनागतावेक्षण है। जैसे—अथवा तित्त वत का इत्यादि अनागतावेक्षण के द्वारा कहा जाता है।

महर्षि सुश्रुत ने इसे और अधिक स्पष्टता से प्रतिपादित किया है। यथा—
एवं अथतीत्यनामतावेक्षणम्। यथा—इत्योक्तस्याने कृत्यायचिकित्सतेषु मन्थनीति।

अर्थात् आगे कहा जायगा—ऐसा कहना अनागतावेक्षण है। जैसे सूत्रस्थान में (प्रथकर्त्ता) कहे कि इसे चिकित्सा स्थान में कहा जायगा।

२३ अतीतावेक्षण—अतीतावेक्षण नाम यस्तोतमेवोच्यते अथा-स्त कुटी तच्च क्षयम् एव सशमनवत्यपि इत्यत्र स्वेदाध्याय बिहितकुट्यादिकमतीतमवेक्षते। अर्थात् विगत विषय का कथन करना अतीतावेक्षण कहलाता है। जैसे—बहू कुटी और वह शयन ज्वर का सशमन करता है—यहां पर स्वेदाध्याय में बिहित कुटी आदि को अतीत कहा जाता है।

महर्षि सुश्रुत ने इसे अतिक्रान्तावेक्षण कहा है। इसका लक्षण उन्होंने इस प्रकार बतलाया है—
यत्पूर्वमस्त तदतिक्रान्तावेक्षणम्। यथा—चिकित्सतेषु कृत्याय इत्योक्तस्याने मधीरितम्।

अर्थात् पहले जो विषय कह दिया गया है वह अतिक्रान्तावेक्षण कहलाता है। जैसे—चिकित्सा स्थान में कहा जाय कि सूत्रस्थान में जो कहा गया है।

२४ संशयो नाम—विशेषाकोशाविधौपितोमयविषयज्ञानं यथा—असत् पितर चेके जयन्ते जन्म कारणम्। स्वभाव परनिर्माणं धर्मुष्ठां चानरे जना ॥

अर्थात् विशेष आकांक्षा पूर्वक निर्धारित दोनो विषयों का ज्ञान करना संशय कहलाता है। जैसे कोई सोम माता पिता को जन्म का कारण मानते हैं और अन्य सोम स्वभाव पर निर्दिष्ट धर्मुष्ठा की मानते हैं। वैज्ञानिक कथन के द्वारा संशय कहा गया।

महर्षि सुश्रुत के अनुसार—अथ हेतुदर्शनं सप्तय । यथा—तलहृदयाभिधात प्राणहर पाणिपादच्छेदनमप्राणहरमिति । —सुश्रुत संहिता उत्तर तन्त्र ६५/३२

अर्थात् दोनो प्रकार के हेतुओं का चिन्हाई देना सप्तय कहलाता है । जैसे तल हृदय का अभिधात प्राणहर होता है किन्तु हाथ पर का कट जाना प्राणहर नहीं है ।

२५ व्याख्यान—व्याख्यान नाम यत्सबबुद्धयविषय व्याक्रियते यथा— प्रथमे भासि सम्मूर्च्छित सवधातुकत्तुषीकृत सेटभतो अवत्यव्यक्तविग्रह इयादिनाऽस्मबाद्य विहितार्थव्याकरणम् । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् समस्त जनों की बुद्धि के अवगम्य विषय को विशेष रूप से स्पष्ट करना व्याख्यान कहलाता है । जैसे प्रथम माह में सवधातुओं का सम्मिश्रण स्वरूप सकलित रूप बनकर कफ धातु का स्वरूप धारण कर अव्यक्त शरीर वाला होता है —इत्यादि के द्वारा अविदित विषय वाले हम लोगों के लिए स्पष्ट किया गया ।

महर्षि सुश्रुत ने भी इसी से समानता रखने वाला लक्षण प्रतिपादित किया है । यथा—तन्त्र उतिशयोचनन व्याख्यानम् । यथा—इह पञ्चविंशतिक पुरुषो व्याख्यायते । अथेष्टायुर्वेदे तन्त्रं च भूतादिप्रभृत्यारम्य चिन्ता । सु स उ ६५/३३

अर्थात् शास्त्र में किसी विषय का अतिशय (विस्तार पक्क) वर्णन करना व्याख्यान कहलाता है । जैसे—यहाँ पञ्चीस तत्त्वामक पुरुष की व्याख्या की जाती है अन्य आयुर्वेद ग्रंथों में पञ्चमहाभूत आदि से आरम्भ करके पुरुष की उत्पत्ति के विषय में कहा गया है ।

२६ स्वसज्ञा—स्वसज्ञा नाम या तत्रकारव्यवहाराच्च सज्ञा क्रियते । यथा— अज्ञाक होलाकादिका सज्ञा । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् तत्रकारों के द्वारा व्यवहाराय जो सज्ञा विहित की जाती है उसे सज्ञा कहते हैं । जैसे—जेन्ताक होलाक आदि ।

महर्षि सुश्रुत ने स्वसज्ञा का लक्षण कुछ भिन्न प्रकार से बतलाया है जो इस प्रकार है—अन्यसास्त्रासामान्या स्वसज्ञा । यथा मिथुनमिति सप्तसप्तिकोर्धहणम् लोके प्रसिद्धमुदाहरणं वा । —सुश्रुत संहिता उत्तर तन्त्र ६५/३४

अर्थात् किसी विषय का इस प्रकार का नामकरण जो अन्य शास्त्र से असामान्य (विशिष्ट) हो स्वसज्ञा कहलाता है । जैसे—मिथुन शब्द से मधु घृत का ग्रहण किया जाता है अथवा लोक में प्रसिद्ध इसी भाँति अन्य उदाहरण ।

२७ निवचन—निवचन नाम पण्डितबुद्धिगम्यो वृष्टास्तं यथा—आयुर्वेदे निवचनस्येव कालस्यात्ययकारणम् । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् विद्वान् के बुद्धिगम्य जो वृष्टान्त होता है उसे निवचन कहते हैं । जैसे नित्य चलने वाले काल के नाश का कारण ज्ञात नहीं होता है । {पुनर्वसु आर्क्ष्य ने

स्वभावोपरम्बाद के सम्बन्ध में यह उदाहरण देकर अपने शिष्यों को समझाया है। अतः यह बिद्धबुद्धिमय दृष्टान्त है।)

महर्षि सुश्रुत ने कुछ भिन्न प्रकार से निर्वचन का प्रतिपादन किया है। जैसे—
‘निर्विचल वचन निर्वचनम् । यथा—आयुर्विद्यतेऽस्मिन्मनेन चाऽऽयुर्विच्यतीत्यायुर्वेद ।

अर्थात् निश्चित वचन को निर्वचन कहते हैं। जैसे—इसमें आयु विद्यमान है या इससे आयु प्राप्त होती है, अतः यह आयुर्वेद है।

२८ निदर्शन—निदर्शन नाम मूर्खविदुषां बुद्धिसाम्यविषयो वृत्तान्त यथा—
विज्ञातमनृत यथा । अर्थात् ऐसा दृष्टान्त प्रस्तुत करना जो मूर्ख (अल्प बुद्धि) और विद्वान् सभी के लिए समान रूप से बुद्धिमय हो वह निदर्शन कहलाता है। जैसे विज्ञात (जानी पहचानी) जीषधि उसी प्रकार होती है जिस प्रकार अमृत होता है।

महर्षि सुश्रुत निदर्शन की व्याख्या करते हुए कहते हैं—दृष्टान्तव्यक्ति निदर्शनम् । यथा—अग्निर्वायुना सहित कोष्ठे बौद्धि गच्छति तथा वातपित्तकफपुष्टो व्रज इति ।

अर्थात् दृष्टान्त के द्वारा विषय को व्यक्त (स्पष्ट) करना निदर्शन कहलाता है। जैसे—जिस प्रकार अग्नि वायु के साथ कोष्ठ में बूढ़ि को प्राप्त होता है उसी प्रकार वात पित्त-कफ से दूषित हुआ व्रज बूढ़ि को प्राप्त होता है।

आचार्य चक्रपाणिदत्त ने निर्वचन और निदर्शन में निर्वचन को विशेष (महत्त्वपूर्ण) माना है। वे कहते हैं—निदर्शननिर्वचनयोरयं विशेष—यन्निदर्शनं मूर्खविदुषां बुद्धि सामान्यविषय निर्वचन तु पण्डितबुद्धिवेद्यमेव किंवा निर्वचन निरुक्ति। यथा विविध सर्पति यतो विसर्पस्तेन सञ्चित । अर्थात् निदर्शन और निर्वचन में यह (निर्वचन) विशेष है। क्योंकि निदर्शन तो मूर्ख और विद्वान् दोनों की बुद्धि के लिए सामान्य विषय का प्रतिपादन करता है जबकि निर्वचन पण्डित बुद्धि द्वारा अथ विषय को ही ज्ञापित करता है। अथवा निर्वचन को निरुक्ति भी कहते हैं जैसे—विविध प्रकार से यह विसर्पणशील होता (फैलता) है अतः इसे विसर्प कहते हैं।

२९ नियोग—नियोगो नाम अवस्थानुष्ठेयतया विधान यथा—न स्वैवा स्वेवमूर्च्छापरितेनापि पिण्डकवा विमोक्षतव्या । —आचार्य चक्रपाणिदत्त

अर्थात् आवश्यक रूप से करने योग्य कार्य को करना नियोग कहलाता है। जैसे स्वेद और मूर्च्छा से कुप्त होने पर भी तुम्हारे द्वारा यह अनुराग नहीं छोड़ा जाना चाहिए।

महर्षि सुश्रुत भी नियोग के विषय में ऐसा ही मत व्यक्त करते हुए कहते हैं—
‘इदमेव कर्तव्यमिति नियोगः । यथा—पच्यमेव जोषतव्यमिति । —सु. सं० ७० सं०
अर्थात् ऐसा ही करना चाहिए—यह नियोग है। जैसे पच्य ही जाना चाहिए।

३ समुच्चय—समुच्चयो नाम यदिह खेद चेति कृत्वा विधीयते यथा—
वणश्च स्वरश्च अर्थात् यह और यह इस प्रकार करके कहना समुच्चय है। जैसे—
वर्ण स्वर आदि। महर्षि सुश्रुत को भी समुच्चय से ऐसा ही भाव अभीष्ट है। वे कहते
हैं—इदञ्चदञ्चेति समुच्चय। यथा—मांसवग एणहरिणादयो लावतितिरिसारङ्गाश्च
प्रधानानीति।

अर्थात् यह और यह इस प्रकार से कहना समुच्चय है। जैसे मांस वग में एण
हरिण आदि लाव तित्तिर और सारङ्ग प्रधान है।

३१ विकल्प—विकल्प पाक्षिकाभिधानं यथा—सारोदक बाण्य कुसोदक वा।
अर्थात् किसी विषय का पाक्षिक (आधा या आंशिक कथन करना)। जैसे—
सारोदक अथवा कुसोदक।

विकल्प के विषय में महर्षि सुश्रुत का भी ऐसा ही अभिमत है। वे कहते हैं—
इदं च वेति विकल्पः। यथा—रसोदनं सधृता यवागर्वा।

अर्थात् यह अथवा यह इस प्रकार कहना विकल्प है। जैसे—रसोदन (मांस
रस एवं भात) अथवा घी के साथ यवाग।

३२ ऊह्य—ऊह्यं नाम यदनिबद्ध ग्रन्थ प्रतया तर्कत्वनोपदिश्यते। यथा—
परिसंख्यातमपि यद्यद्वद्व्यमयौगिक मध्ये तत्तदपकथयते। —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् ग्रन्थ में जो प्रतिपादित नहीं है उसे प्रज्ञा और तर्क के आधार उपदिष्ट
करना ऊह्य कहलाता है। जैसे—परिगणित किया हुआ भी जो जो द्रव्य अयौगिक
माना जाए उसे कम कर दे (निकाल दे)।

महर्षि सुश्रुत ने ऊह्य का जो लक्षण बतलाया है वह इस प्रकार है—यद्य
निर्दिष्ट बुद्ध्यावगम्यते तदूह्यम्। यथा—अभिहितमन्नपानविधौ चतुर्विधञ्चानन्मु-
पदिश्यते—भक्ष्यं भोज्यं लेह्यं पेयमिति एव चतुर्विधं वस्तुष्वे द्विविधमभिहितम्।

अर्थात् जो अनिर्दिष्ट विषय बुद्धि से जाना जाता है वह ऊह्य कहलाता है।
जैसे—अन्नपानविधि में कहा गया है—चार प्रकार का अन्न बतलाया जाता है—भक्ष्य
भोज्य लेह्यं पेय। इस प्रकार चतुर्विध कहने पर द्विविध का भी कथन हो जाता है।

३३ प्रयोजन—प्रयोजनं नाम यदथ कामायमानं प्रवर्तते। यथा—घातु
साम्यक्रिया चोक्ता तत्रस्यास्य प्रयोजनम्। —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् जिस विषय की अभिलाषा रखते हुए कर्त्ता प्रवृत्त होता है उसे प्रयोजन
कहते हैं। जैसे इस तन्त्र (ग्रन्थ-चरक संहिता) का प्रयोजन घातु साम्य हेतु क्रिया
चिकित्सा करना है।

महर्षि सुश्रुत ने इस प्रयोजन नामक तन्त्रयुक्ति को नवी माना है।

३४ प्रत्युत्सार—प्रत्युत्सारो नाम उपपत्त्या परमतनिवारणं यथा—वायोविद्य
प्राह रसजानि तु भूतानि व्याधयश्च पुष्यविद्या इत्यादि । हिरण्याक्षो निषेधयति
न ह्यात्मा रसजः स्मृत इत्यादि । —चक्रपाणि दत्त

अर्थात् युक्ति एव तक से अन्य आचार्य के मत का निवारण करना प्रत्युत्सार
कहलाता है । जैसे वायोविद्य का मत है कि समस्त प्राणी रसज (रस से समुत्पन्न) हैं
और विभिन्न प्रकार की व्याधिया भी रसज हैं । हिरण्याक्ष उसका निषेध करते हुए
कहते हैं—आत्मा रसज नहीं है ।

३५ उद्धार—उद्धारो नाम परपक्षदूषण कृत्वा स्वपक्षोद्धारणं यथा—‘देवामेव
हि भावानां सप्त सज्जन्मेन्द्रम । तेवामेव हि भावानां विपत्त व्याधीनुदरीयेत इत्यादिना
स्वपक्षोद्धारणम् । —चक्रपाणिदत्त

अर्थात् दूसरे के पक्ष (कथन) को दूषित करके अपने पक्ष का समर्थन करना
उद्धार कहलाता है । जैसे—जिन भावों की प्रशस्तता (गुणवत्ता) मनुष्य को उत्पन्न
करती है उन्हीं भावों की विपत्त (अप्रशस्तता वैषम्य) व्याधियों को उत्पन्न करती है ।
इ यदि के द्वारा अपने पक्ष का संमर्थन करना ।

महर्षि सुश्रुत ने उद्धार का परिगणन नहीं किया है ।

३६ सम्भव—सम्भवो नाम यद्यस्मिन्नपपद्यते स तस्य सम्भव यथा—
मुखं पिप्पल्यगनीलिकादयः सम्भवन्तीति । —आचार्य चक्रपाणि दत्त

अर्थात् जो जिसमें उत्पन्न होता है (अन्यत्त नहीं) वह उसका सम्भव है । जैसे
मुख पर पिप्पु व्यग नीलिका आदि की उत्पत्ति । अभिप्राय यह है कि पिप्पु आदि
रोग मुख पर ही उत्पन्न होते हैं अन्यत्र नहीं ।

इस प्रकार छत्तीस तन्त्रयुक्तियाँ होती हैं । भट्टार हरिश्चन्द्र ने चार अन्य तन्त्र
युक्तियाँ और मानी हैं । यथा—परिप्रश्न व्याकरण व्युत्क्रान्ताभिधान और हेतु । चरक
संहिता में इनका कथन नहीं किया गया है अतः उपयुक्त में ही इनका अन्तर्भाव हो
जाता है । जैसे परिप्रश्न का उद्देश में और व्याकरण का व्याख्यान में अन्तर्भाव हो
जाता है । व्युत्क्रान्ताभिधान निदेश का ही भेद है अतः वह उसी में अन्तर्भूत है । हेतु
शब्द से जो प्रत्यक्ष आदि प्रमाण कहे गए हैं उनका हेतु में ही अन्तर्भाव हो जाता है ।



एकोनविंश अध्याय

व्याख्या कल्पना ताच्छील्य, अर्थाश्रय एव तत्रदोष

पूर्वोक्त तन्त्रयुक्तियों के अतिरिक्त कुछ अन्य बातें और हैं जिनका ज्ञान शास्त्र को समझने के लिए आवश्यक है। इनका बणन या उल्लेख भी प्रायः तत्र के अन्त में किया जाता है। किन्तु वर्तमान में उपलब्ध किसी भी ग्रंथ या शास्त्र में इनका प्रतिपादन नहीं मिलता है। आचार्य चक्रपाणि दत्त ने तन्त्रयुक्ति के प्रकरण में कहा है कि पन्द्रह प्रकार की व्याख्या सात प्रकार की कल्पना इक्कीस अर्थाश्रय सत्रह ताच्छील्य और चौदह तन्त्रदोष बतलाए गए हैं जिनका बणन आगे उत्तरतन्त्र में किया हुआ होने से यहाँ (सिद्धिस्थान में) नहीं किया गया है। इससे ऐसा लगता है कि चरक संहिता में उत्तरतन्त्र भी पूर्व में विद्यमान रहा होगा। सुधृत संहिता एवं अष्टांग हृदय में भी इन व्याख्या आदि का कोई विवरण या उल्लेख नहीं मिलता है। अष्टांग हृदय के यशस्वी टीकाकार आचार्य अरुणदत्त ने अपनी सर्वाङ्ग सुन्दरा व्याख्या में विस्तार से इन पर प्रकाश डाला है। भट्टार हरिश्चन्द्र ने भी अपने चरकन्यास टीका में उन सभी का प्रतिपादन सुन्दर ढंग से विस्तारपूर्वक किया।

पञ्चदशविध व्याख्या

व्याख्या का सामान्य अर्थ होता है किसी पद या वाक्य या अक्षर या प्रकरण या अध्याय या शास्त्र की विशिष्ट विवेचना पक्क आख्या करना अथवा उसका अर्थ स्पष्ट करना। अर्थात् कि व्याख्या शब्द के विश्लेषण से स्पष्ट है जो निम्न प्रकार है— वि + भा + व्या इति व्याख्या—विशेषण आ समन्तात् ख्यापयतीति व्याख्या। जो कथित अक्षर के अर्थ को स्पष्ट करे उसे व्याख्या कहते हैं। व्याख्या के द्वारा शास्त्र के गूढ़ अस्पष्ट एवं लीन भाव (अर्थ) को स्पष्ट किया जाता है। व्याख्या के द्वारा अल्पमति भी शास्त्र के रहस्य को समझने में समर्थ हो जाता है। अतः व्याख्या वही अष्ट एव साधक मानी जानी है जो अध्वेता के लिए सरल सुबोध एवं शास्त्र के गूढ़ार्थ को स्पष्ट करने में समर्थ हो। व्याख्या सक्षिप्त भी हो सकती है और विस्तृत भी। यह तो व्याख्येय अक्षर पर निर्भर करता है। व्याख्या के माध्यम से व्याख्याकार अपने दृष्टिकोण का भी प्रतिपादन करता है। ग्रंथ में जो बातें अति संक्षेप या सूत्र रूप में कही गई हैं व्याख्याकार उन्हें विवेचित कर विस्तार पूर्वक कहता है। व्याख्या में इस बात का पर्याप्त ध्यान रखा जाता है कि व्याख्या के दौरान ग्रंथकर्ता के द्वारा कथित मूल भाव खण्डित या विलुप्त न हो।

आचार्यों के अनुसार व्याख्या पन्द्रह होती है जो निम्न प्रकार हैं—

व्याख्या सु संबंधविवक्षा तां व्याकरिष्याम । तत्त्व-विण्णपदपदार्थविवक्षण
प्रकरण-विण्णकृत्कृतकठन्वातप्रयोजनानुलोमप्रतिलोमसूत्रसमन्वयव्याख्या ।

व्याख्या पन्द्रह प्रकार की बतलाई गई है—१ विण्ण व्याख्या २ पदव्याख्या
३ पदार्थ व्याख्या, ४ अविकरण व्याख्या ५ प्रकरण व्याख्या ६ अर्थ व्याख्या
७ कृच्छ व्याख्या ८ फलव्याख्या ९ कठव्याख्या १ न्यासव्याख्या ११ प्रयोजन
व्याख्या १२ अनुलोम व्याख्या १३ प्रतिलोम व्याख्या १४ सूत्रसम व्याख्या
१५ ध्वज व्याख्या ।

१ विण्णव्याख्या—विण्णव्याख्या नाम या सत्सेपत तत्राध्यायस्तुष्कप्रकरण
सूत्राणां अन्वाख्या । यथा—निमित्तैरित्यनेन सूत्रेण कृत्स्नपरिच्छेदस्थान समासत
उपसगृहीतम् तथा यदा ह्युते त्रयो निदानाविविक्षया विपर्यये विपरीता इति सर्व
विकारविधातभावभावाव प्रति विदोषामिनिवृत्तिहेतुर्भवत्युक्त ।

विण्णव्याख्या उसे कहते हैं जो सक्षप से तत्र अध्याय चतुष्क प्रकरण तथा
सूत्र के विषयों का निर्देश करे । जैसे—निमित्तों से इत्यादि सूत्र के द्वारा सम्पूर्ण
अरिष्टस्थान सत्सेपत निर्दिष्ट किया गया है तथा जब ये तीन निदानादि विशेष होते
हैं इससे विपरीत होने पर विपरीत होते हैं । इस प्रकार ये समस्त विकारों की अनुत्पत्ति
और सब रोगों की उत्पत्ति को भिन्न भिन्न विशेषताओं से उत्पत्ति स्वरूप कारण कहे
गए हैं ।

इसके अतिरिक्त तत्र आदि पदों की निरुक्ति भी विण्णव्याख्या के ही अन्तर्गत
आती है । यथा—

निरुक्त तन्त्रणात्तत्र स्थानमथप्रतिष्ठया ।

अधिकृत्यार्थमध्यायनामसज्ञा प्रतिष्ठिता ॥

२ पदव्याख्या—पदव्याख्या नाम यत् पदानां परस्परतो विच्छेद कृत्योच्चारणम् ।

यथा—अधि + आय = अध्याय वि + या + व्या = व्याख्या ।

पद के अवयवों का परस्पर विच्छेद कर जो स्पष्टीकरण किया जाता है वह
पदव्याख्या कहलाती है । यथा—अधि + आय = अध्याय वि + या + व्या = व्याख्या ।

३ पदार्थव्याख्या—‘पदार्थव्याख्या नामापीवासेन पदानामर्थवद्भावविवरणम् ।
यथाऽस्मिन्मथ सूत्रेण अथ शब्दो भंगलाविकार’ ।

अर्थात् इन्हीं पदों का जब अर्थ सहित भाव बतलाया जाता है तब वह पदार्थ
व्याख्या कहलाती है । जैसे—अथ शब्द का भंगस अर्थ में प्रयोग ।

४ अविकरण व्याख्या—अविकारव्याख्या नाम यद् वस्तु प्रकृतमप्येव सत्त्वानुबन्धेन
व्याख्यायमानमारभते । यथा निमित्तवत्त्वधिकायावुत्पत्त्येवास्मिन्लक्षणयोर्हेतुलक्षणविकारिता
व्याख्याता—अर्थोपेन प्रकृत इत्येवम् इति ।

अर्थात् जब प्रकृत वस्तु का आधार लेकर अनुवर्तते लक्षण व्याख्यात किया

जाता है तब वह अधिकरण व्याख्या कहलाती है। जैसे—अष्टौ निन्दित्यै प्रकरण मे अनुसंगत स्थूल और कृष्ण के हेतु लक्षण और चिकित्सा का विवरण किया गया। उसी प्रकार वातकलाकलीय मे वात के अतिरिक्त अन्य विषयो का प्रतिपादन किया गया और नक्षत्रग्रहादि विकृति के प्रकरण मे भेषजोद्धरण का उपदेश किया गया।

५ प्रकरणव्याख्या—प्रकरणव्याख्या नाम एकस्मिन्नथ सूत्र वा प्रकृतैनाप्रकृतम् साध्यते। यथा चत्वारः कणरोगा इत्यारभ्य यावच्चत्वारो मूर्च्छाया व्याख्याता अत्र समानदोषतया समानसंख्यानाञ्च व्याख्या एव प्रकृतरप्रकृति साध्यते।

अर्थात् किसी अथ या सूत्र मे प्रकृत वस्तु से अप्रकृत वस्तु का व्याख्यान करना प्रकरणव्याख्या कहलाती है। जैसे चार कण रोग इत्यादि से आरम्भ कर चार मूर्च्छा पयन्त व्याख्या की गई। यहाँ समान दोष तथा समान संख्या होने से व्याख्या है। इसी प्रकार प्रकृति से अप्रकृति का साधन किया जाता है।

६ अथव्याख्या—अथव्याख्या नाम यत्र प्रकरणे सूत्र वा तत्त्वन वर्णन भावस्य क्रियते। यथा—गुर्वाविगुणयोग।

अर्थात् जब प्रकरण या सूत्र में विषयवस्तु का तत्त्वतः वर्णन किया जाता है तब वह अथव्याख्या कहलाती है। जैसे—प्रकृति की व्याख्या करते हुए कहा गया—

प्रकृतिरुच्यते स्वभावो य पुनराहारव्याणां स्वाभाविको गुर्वाविगुणयोग।

७ कुच्छव्याख्या—कुच्छव्याख्या नाम यत्र लेशोक्तानाम् अविस्पष्टानां अप्रकरणसूत्रे यत्नानुबन्धनम्। यथा—वनस्पतिसत्त्वानकारेणेत्यनेन लेशतो वनस्पती नामपि ज्ञानसदभाव इत्यति।

अर्थात् लेशोक्त एव अविस्पष्ट अर्थों का जिससे यत्नपूर्वक स्पष्टीकरण हो वह कुच्छव्याख्या कहलाती है। जैसे वनस्पतिसवानुकारेण' इस कथन से वनस्पतियों में भी लेशतः ज्ञान का अस्तित्व सूचित होता है।

फलव्याख्या—फलव्याख्या नाम यस्मिन् वस्तुनि साध्ये बहुत्वनिश्चयेऽथ—रस इत्यवाच भद्रकाप्य इत्यारभ्य—असह्येया रसा इत्यनेन।

साध्य विषय के प्रतिपादन क्रम में अनेक परकीय मतों का उल्लेख करते हुए उनका अगभाव से समावेश कर किसी निष्कर्ष पर पहुँचना फलव्याख्या कहलाती है। जैसे—रसों की संख्या के प्रसंग में अनेक मतों का उल्लेख कर अन्त में एक निष्कर्ष दिया गया और अन्य मतों का अगभाव से समावेश कर लिया गया।

८ कठव्याख्या—कठव्याख्या नाम यस्मिन् सूत्रे निवृत्तौ भूतान्यन्यान्पुद्गाहरणानि तन्त्रान्तरतः समाकृष्य स्थाप्यन्ते यथा पथिव्याविषु महाभूतसंज्ञा स्थापिताऽऽचार्येण रसाविषु धातुसंज्ञा निवृत्तौ—तत्रैव विचार्यते किं जलं महाभूतान्यपि आसीन् धातुसंज्ञां निवृत्तौ च तत्त्वम्। तत्र प्राप्ताव्याप्तं आवयव्यक्तं च वृत्ता धातवः पुरुषः स्मृतः। यदधातुजस्तु पुरुषो रोगा पदधातुजास्तथा यदधातवः समुचितं ताव इति संज्ञां लभन्ते (इत्यादिनां) विषयस्य तत्राधुच्छिद्योच्छिद्य साधनार्थोपनीयते।

सूत्र में निदर्शित पदार्थों की व्याख्या जब सम्बन्ध ग्रामाण्य के बाधार्थ पर की जाती है तब वह कठव्याख्या कहलाती है । यथा—पृथिवी आदि की बहुभूत संज्ञा है और धातु संज्ञा उस रक्त आदि की है । किन्तु पुरुष के सम्बन्ध में पृथिवी आदि की संज्ञा भी धातु ही जाती है जिससे पुरुष वदधात्वात्मक कहा जाता है ।

इसे भट्टार हरिश्चन्द्र ने उल्लिखित व्याख्या कहा है ।

१ न्यासव्याख्या—न्यासव्याख्या नाम यस्मिन्मधिकरणे वर्तमानेन प्रकृते नाधिकरणार्थेन सम्बन्धमभिसम्बोद्धाप्रकृतस्याथ उच्यते । यथा—तथा ऊवरादीनप्यातकान् मिष्योपचारितानकालमूयन पदयाम इति ऊवर बोक्तभयेक्याह्वाग्नवश्य किं न क्षल भगवन ऊवरितेन्य धानीयमुत्थ प्रयच्छन्ति भिषज ।

अर्थात् न्यासव्याख्या उसे कहते हैं जिसके द्वारा जिस अधिकरण में वर्तमान प्रकृत विषय के प्रकरणगत ज्ञथ से सम्बन्ध देखकर अप्रकृत विषय का अर्थ किया जाता है । यथा—कालाकाल मयु—विवेचन के प्रकरण में ऊवर के साथ सम्बन्ध देखकर यह प्रश्न किया गया कि वैद्य ऊवरित को उष्ण जल पीने के लिए क्यों देते हैं ?

११ प्रयोजनव्याख्या—प्रयोजनव्याख्या नाम यत् सूक्ष्मनिधीयमानस्यावस्था व्यतिरिक्तस्वार्थनिवर्तौ निमित्तभावमपगमयति यथा—यावन्तो हि लोके भावविशेषा तावन्त पुरुषे यावन्त पुरुषे तावन्तो लोके—न ह्यनेन सूत्रनारम्भेन कश्चिदुपकारो बृध्यते यथा लोकपुरुषसत्त्वान्महर्षाननिजिराभता अस्थोस्तरकाल सत्त्वानुद्धिजयति इति नीकत स्यात् तस्मादनेन प्रयोजनेन लोकपुरुषसत्त्वान्वात्मान प्रवृत्तम् ।

सूत्र में कथित विषय की साधकता के प्रयोजन-परक जो स्पष्टीकरण किया जाता है वह प्रयोजन व्याख्या कहलाती है । यथा—लोक-पुरुष सामान्य प्रकरण में निर्विष्ट विषय के स्पष्टीकरण के लिए सय-बुद्धि की उत्पत्ति प्रयोजन बतलाया गया है । यदि यह प्रयोजन न कहा जाय तो सारा विषय अस्पष्ट और निरवक रह जाता है ।

१२ अनुलोमव्याख्या—अनुलोमस्य व्याख्यानम येनवानुक्रमेण सूत्रधर्मा निबद्धा तेनवानुक्रमेण भाष्येऽप्यभिधीयन्त यथा—प्रकृतिकरणसयोगादीन सूत्रमित्था भाष्यम करोत तत्रप्रकृतिरुच्यते स्वभाव एवमाह ।

जिस क्रम से सूत्र में विषय निबद्ध है उसी क्रम से यदि भाष्य में भी विवरण किया जाय तो वह अनुलोम व्याख्या कही जाती है । जैसे—प्रकृति करण संयोग आदि तथा कारण करण काययोनि आदि का जिस क्रम से सूत्र में उल्लेख किया गया उसी क्रम से भाष्य भी किया गया ।

१३ प्रतिलोमव्याख्या—प्रतिलोमव्याख्या नामानुपूर्व्या सूत्रे नियुक्तैर्धर्मै—इत्यनुपूर्व्या व्युत्क्रमश्चावस्थ भावमप्युच्यते । यथा—स्यात्तद् विषयहेतुर्ना सनाया अन्वेषसेवनात् विषयहेतुत्वागत्य समहेतुसेवनात् न प्रवक्तव्यमिति नृप्याधि क्रममेवं न कृतवान् सर्वकिंभीनामपकर्षणमेवादिता कथं तत्र प्रकृतिविधातानन्तर विज्ञेनोक्तसर्व भावानामनुपसेवनमत्र प्रतिलोमव्याख्यामे प्रयोजनम् । तास्यानुपकथितसमविकृत्य

यश्चाद् भूतं एव तस्योद्यमिव्यापीति कीरादिभिः साय प्रातरुपपादयेत् समीरणार्थं यच्च किमिषां कोष्ठामिसरणार्थं च । अतो निदानवर्जनं आदौ नोपहितम् ।

जहाँ पर सूत्र में निर्दिष्ट अब का आनुपूर्वी क्रम भगकर भाष्य किया जाता है वह प्रतिलोम व्याख्या कहलाती है । यथा—विषमहेतु के त्याग और सम के सेवन से घातुसाम्य का उपदेश करने के बाद पुन उपदेश किया कि किमिरोग में पहले किमियो का अपकषण करना चाहिये तत् प्रकृतिविधात तथा निदानोक्त भावों का सेवन करना चाहिये । समीरण और कोष्ठामिसरण के लिए पहले निदान का ही सेवन कराया जाता है । अत निदान वर्जन पहले नहीं बतलाया ।

१४ सूत्रसमव्याख्या— सूत्रसमा व्याख्या नाम यच्च प्रागुद्दिष्टे तत्सूत्रस्यापि तत्तुल्यमभिधीयत यथा—ऋत्बानपूर्वो शिशिराविशारतपर्यप्स्ताना पठिता तेनैव क्रमेण चयप्रकोपप्रशमा इलेष्मादीनां समपपन्नाने तनव क्रमेण सरोधनमक्तवान् - हैमन्तिक बोधय्य वसन्त प्रवाहयेत्—एष सूत्र समवेक्ष्य भाष्य सूत्रसमा व्याख्या कथ्यते ।

सूत्रसमव्याख्या वह है जहाँ पूर्व निर्दिष्ट सूत्र के समान आगे के विषय उपस्थित किये जाए । यथा—ऋतुओं की गणना शिशिर से शरद तक की गई है उसके बाद उसी क्रम से वात पित्त-कफ के चय प्रकोप प्रशम तथा उनके सरोधन का उपदेश किया गया ।

१५ ध्वजव्याख्या— ध्वजव्याख्या नाम ध्वजमात्र सूत्रस्याथ कृत्वा सन्तिष्ठत यथा— विपरीतगणदशमात्राकालोपपादित । भवजैविनिवतन्ते विकारा साध्य सम्मता इत्यत्र विपरीतमिति भणता विपरीतस्य स्थापयितव्यम् । सति ह्यविपरीत विपरीतमिति तच्च विपरीत सामान्य स्थाप्यत । तच्च द्रव्य गुण कम सामान्य च वृद्धिकारणम् विषय विज्ञाप्य सोऽपि द्रव्यगणकमणा ह्रासकारण तस्य वृद्धिह्रासकारणमताविति ।

जो ध्वजा के समान सूत्र के अर्थ का संकेत करती है वह ध्वज व्याख्या कहलाती है । जैसे—देश मात्रा काज के अनुसार विपरीत गुण औषधि से साध्य विकारों का निराकरण होता है यह कहने से सामान्य और विशेष दोनों का संकेत होता है । तथा द्रव्य-गुण-कम का सामान्य वृद्धि का कारण तथा विशेष ह्रास का कारण होता है इतना अर्थ निकलता है ।

सप्तविध कल्पना

पद्म प्रकार की व्याख्या का वर्णन करने के बाद सप्तविध कल्पना का प्रतिपादन किया गया है । कल्पना का सामान्य अर्थ होता है रचना या निर्माण करना या विधिवत् रखना आदि । आयुर्वेद में यद्यपि औषधि निर्माण के सन्दर्भ में कल्पना शब्द विशिष्ट अर्थपूर्ण एवं विशिष्टाद्य का बोधक है तथापि शास्त्रीय सन्दर्भ में उसका अपना विशिष्ट महत्व है । कल्पना शब्द यहाँ शैली-यक है और तत्र की शैली से सम्बन्ध रखता है ।

कल्पना सात प्रकार की बताई गई है—१ प्रधान २ गुण, ३ लेश ४ इहित ५ विभक्त ६ भक्ति ७ आज्ञा ।

‘सप्तविध कल्पनेत्युक्तम् तत्रैवा प्रधानगुणलेशोक्तिरभिहितमन्त्राणां ज्ञातव्या ।

१ प्रधानकल्पना—‘तत्र प्रधानकल्पना नाम (अथान्यथ कल्पना प्रधानेन वा कल्पना) यथा—सपि स्नेहयति क्षीर जीवयति मधु स्रवयति इत्यत्र गवां क्षीरस्यपिचै प्रकृष्टगुणत्वात् मधु च भाविकम प्रधानत्वात् प्रधानेन तु कल्पना यथा—तेलम्, बज्र वा गौरसामां च यो वर्गो नवम परिकीर्तित न तु गवामेवात्र रस केवलो ह्युपदिष्ट महिषीजातिप्रभृतीनामपि तत्र रसा निवृत्ता प्राधान्येन तु कल्पनात्यपदेशः ।

प्रधान की या प्रधान से जो कल्पना की जाती है वह प्रधान कल्पना कहलाती है । यथा वत स्नेहन करता है क्षीर जीवनी शक्ति को बढ़ाता है और मधु सन्धान करता है । यहाँ पर प्रकृष्ट गुण एवं प्रधान होने के कारण गाय का दूध और भी तथा मधुमक्खी का मधु लेते हैं—यह प्रधान की कल्पना हुई । प्रधान से भी कल्पना करते हैं यथा—तेल या गोरस । तेल शब्द से यद्यपि अन्य तेलों का ग्रहण होता है तथापि प्रधान होते के कारण तिल तल का ही ग्रहण करते हैं और इसी आधार पर इस सजा की कल्पना हुई । इसी प्रकार गोरस से महिषी आदि के रस का भी ग्रहण करते हैं किन्तु प्रधान होने के कारण गी के आधार पर यह कल्पना हुई ।

२ गुणकल्पना—गुणकल्पना नाम येन धर्मेण यदापि पर्याप्तप्रयोजने नियम्यमानो भवति तेन धमण युक्तोऽज्ञातगुणोऽपि सन् गुण इति कल्प्यते । यथा—अहृता तत्र योग्यत्वमनेकविधकल्पना । समञ्चेति चतुष्कोऽयं प्रव्याणां गुण उच्यते ॥ उच्यते—सूत्र भाष्ये कर्मण्यपि गुणकल्पनामकरोत’ घृत पित्तानिलहरमित्यादि ।

गुण या धर्म के अनुसार जब प्रयोग होता है तो वह गुणकल्पना होती है । जैसे चिकित्सा चतुष्पाद निरूपण में भेषज की कल्पना गुण के आधार पर की गई है । इसी के अनुसार कम में भी गुणकल्पना ही जाती है जैसे—वतं पित्तानिलहरम् इत्यादि ।

३ लेशकल्पना—लेशकल्पना नाम अनपदिष्टस्य चिर्जे—यत् किञ्चित् सूत्रावयव परिगृह्याथ कल्पन्ते यथा—नयतत्र किञ्चित् कालमृत्योरकालमन्तोर्वा लक्षणं प्रणीतं तत् लेशतः उपनीयत ।

जो विषय अनुपदिष्ट हो किन्तु सूत्रावयव के संकेत पर उसका अब गृहीत हो वह लेश कल्पना कहलाती है । जैसे—नयतत्र में काल और अकाल मृत्यु का लक्षण दिया गया और वहाँ से उसका लेश ग्रहीत हुआ ।

४ इहितकल्पना—इहितकल्पना नाम अकथयस्तन्प्रकारं यावदथ दर्शयति भावत यथा सर्वविद्यास्थानारम्भस्तन्मोऽस्मिन्पुनः कर्णाटपठितप्रसेवावसम्पत्तिः ।

यथा क्षम्यतपोयज्ञा इत्यनेन धार्तराष्ट्रस्यप्रहः शास्त्रोपसंभवनं देवतोक्तानुवचनं बुद्धिसिद्ध्यायानि लेखयेदेत्येवादिना स्मृतेरन्वाहारः । धर्माधिकामनोसाध्यामहितानामनुप-
लब्धेने हितानां चोपलब्धेने अयतितत्त्वचिन्त्यनेन विद्योपयोगः । नाविचिन्त्यत्वं नावस्थित

पदव्याप्तिद्वारं भातिविलम्बितं नात्युच्चैर्नातिनीचै स्वरैरध्ययनमन्यस्येदित्थं अध्ययनशिक्ष-
वरोधः ।

इदमाणां कल्पविधानोपदेशान् कल्पः । अनवपतितशब्दमकटं शब्दं इत्यनेन
व्यापकत्वोपदेशः । तन्त्रशास्त्रप्रतिस्थानेन निवृत्तसंग्रहणम् । पुण्यहस्तवचनाश्वयुजा
अन्यतमेन नक्षत्रेण योगमुपगते इत्ये बहुत नागवसामलान्युद्धरेदिति ज्योतिष्टोमं यत्नो
पावर्तनम् । अत्यवमानस्यं प्रवत्स्योपदेशात् छन्दो विवृतिसम्प्रवशः । यथा—बहुविधमिदं
भक्तप्रबंधजातं तथा दीपजीवितमविच्छन्नं तथा बहुच्छरीरं गिरिसारसारम् एवमादि
सामान्यादीनामपनिबन्धनासर्कावरोधः । विवादभागपदाभिधानाच्च हेतुशास्त्रनिगमनम् ।
विक्षेपकालात् भाषाणां कालं शोध्यतरोज्यमे तथा तेषां स्वाभावोपरमं सदा इत्यनेन
बौद्धप्रवचनमुपहतम् । लोकदोषदर्शिनो भुमजो इत्यनेन—भोक्षमाणसंबर्धनम् ।

बिना कहे हुए तत्रकार इंगित के द्वारा जब अथ को उपस्थित करता है
तब यह इंगित कपना कहलाती है ।

५. विभक्ताविभक्तकल्पना— विभक्ताविभक्तकल्पना नाम सक्षपोक्तस्याथस्य
सतो यस्य विभक्तं तत्प्रकथ्यते तस्य विस्तरं कल्प्यते यथा—हेतुलिङ्गीषधज्ञानमिति
एतानि त्रीणि पदानि सूत्राणि—एतदेव च विस्तारमाणं कृत्स्नं तत्र भवति ।

सक्षप से प्रस्तुत अथ को जब विस्तृत किया जाय तो वह विभक्तकल्पना होती
है । यथा—हेतुलिङ्गीषधज्ञान इस त्रिसूत्र के विवरण के रूप में ही सारा तत्र हुआ ।

६. भक्तिकल्पना— भक्तिकल्पना नाम यत्तद्विति कल्प्यते उपचारमात्रेण यथा—
आयुर्बोधमतानामिति ।

जो केवल उपचार के लिए जो कुछ भी कहा जाय वह भक्तिकल्पना होती है ।
यथा—उपचारवश आयुर्वेद को अमृतो मे अष्ट बतलाया गया ।

७. आज्ञाकल्पना— आज्ञाकल्पना नाम यस्य हेतुरनष्टाने न शक्यतेऽथस्यास्मद्
विधेरभिधातुं केवलभाष्यवचनं प्रमाणोक्त्यामभयतं यथा न छिन्द्यास्तगमं न भूमिं लिखत
एतस्माद्विति न ह्यस्मिन् शक्यत हेतुराविष्कृतुं न कल्पनामं करणमनष्टानमित्यर्थः ।

जिस विषय का कथन करने के लिए हेतु का प्रतिपादन करना सम्भव नहीं हो
केवल अप्तवचन को ही प्रमाण मानकर अनुभव किया जाता है उसमें कोई हेतु नहीं
दिया जा सकता वह आज्ञा कल्पना कहलाती है । जैसे तिनका मत तोड़ो भूमि पर मत
लिखो इत्यादि ।

सप्तदश तान्छीत्य

तान्छीत्य का सामांय अर्थ होता है किसी विषय भाव या वस्तु के सदृश या
तत्समान अन्य भाव का ज्ञान होना । जैसे बाह्य भौतिक जगत् में स्थित अग्नि भौतिक
द्रव्यों का पाक करती है । उसी प्रकार सदृश भाव युक्त विषय वा वस्तु का ज्ञान जिससे

होता है वह ताच्छील्य कहलाता है। आचार्यों ने इनकी सख्या सत्रह बतलाई है जो निम्न प्रकार है—

१ ताच्छील्य, २ अवयव ३ विकार ४ सामीप्य ५ भूयस्त्वम् ६ प्रकार ७ गुण गुण बिभ्रव ८ ससक्तता ९ तद्धमता १ स्थान ११ साहचर्य १२ तादृश्य १३ कम १४ गुणनिमित्तता १५ वेष्टानिमित्तता १६ भूय सत्ता १७ तात्स्थ्यम् ।

इनका विवरण निम्न प्रकार है—

१ ताच्छील्य—इसका सामान्य अर्थ है सादृश्य भाव । जब दो भिन्न द्रव्यो या भावो मे गुण धर्म स्वभाव या प्रकृति का सादृश्य भाव पाया जाता है तो वह ताच्छील्य कहलाता है । जैसे महर्षि चरक ने लोक और पुरुष का साम्य प्रतिपादित किया है । ताच्छील्य के उदाहरण में बतलाया गया है कि जिस प्रकार पुरुष सोया हुआ होता है उसी प्रकार शरीर के अंगो की सुप्तता होना ।

२ अवयव—किसी विषय का कथन करने पर उससे सम्बन्धित विषयान्तर का ज्ञान होना अवयव कहलाता है । जैसे— लघन से विकारोपशमन होकर आरोग्य का सम्पादन होता है । ऐसा कथन करने पर अनुक्त इस बात का भी ज्ञान होता है कि लघन नहीं करने से विकार का शमन नहीं होता है और शरीर मे रोग स्थिति बनी रहती है ।

३ विकार—विकार का सामान्य अर्थ है विकृति । प्रस्तुत प्रकरण मे ऐसे पक्ष का प्रयोग जो उसके वास्तविक अर्थ को प्रकट नहीं करता हो विकार से अभिप्रेत है । जैसे पालक एक प्रकार का शाक है । उसे जब पकाया जाता है तो वह अपने मूल गुण धर्म को छोड़ देता है किंतु फिर भी वह शाक ही कहलाता है अतः यह विकार है । अथवा द्रव्य विशेष की अवस्थान्तर भी विकार कहलाती है । जैसे दूध से दही जमाया जाता है । अतः दही दूध का विकार कहलाता है ।

४ सामीप्य—भट्टार हरिप्रबन्ध ने इसे 'संश्लेष' कहा है । उसे—सामीप्य मूल 'संश्लेष ततः संश्लेषावेत्तु (वस्तुवन्तरम्) यित्वा उपचार सम्यक्तेः । अर्थात्—ओषधिसंश्लेषा-ग्न्यादि शिरस्त संश्लेषादानीत्यर्थः । अतः यत्तु शिरस्तभिधीयते इत्यारम्भ आद्यत प्रतिश्रयायमखनासासिकजरोषा ।

अर्थात् समीपता का अर्थ है संश्लेष । उस संश्लेष से यह (अन्य वस्तु) भी उसी के समान उपचार को प्राप्त होती है । जैसे ध्रुव आदि इन्द्रियां शिर से संश्लिष्ट हैं—ऐसा व्यवहार किया जाता है । जो अंगो में उत्तमार्ग है वह शिर कहलाता है—यहाँ से आरम्भ करके प्रतिश्रयाय मुख नासा, अक्षि कण रोय पर्यन्त । (देखिये चरक संहिता सूत्रस्थान अ १७ मे १२ एवं १३) ।

आचार्य अरुणहस्त ने इसका विवेचन नहीं किया है ।

५ भूयस्त्वम्—जो अनेक में विद्यमान रहता हुआ अधिक से जहाँ अधिक होता है अर्थात् जिसकी प्रमुखता रहती है वह भूयस्त्वम् है । जैसे अम्ब रस भोजन को अधिकार बनाता है—ऐसा कहा गया है । क्या मधुरादि रस भोजन को अधिकार नहीं

बनाते हैं—इसका उत्तर देते हुए कहा गया कि अम्ल रस में भोजन की रोचकता अधि-
कता से पाई जाती है ।

६ प्रकार—जो जिस भाव का समान घर्मी होता है वह उसका प्रकार है । जैसे—
एरण्ड नाल से कण्ठ का स्पर्श करते हुए वमन करावे—ऐसा कहा गया है । उसके प्रकार
भूत सुषुप्ता शतपुष्पा आदि के नाल का ग्रहण यहाँ नहीं है । अभिप्राय यह है कि
एरण्ड नाल ही अभीष्ट है ।

७ गुणि गुण विभव—जहाँ गुण गुणत्व से और गुण गुणित्व से व्यपदिष्ट
होता है वहाँ गुणि गुण विभव होता है । गुणी गुणस्त्व से जैसे—क्षारीर गुण दो
प्रकार के होते हैं—मलभूत और प्रसाद भूत । मल भूत—स्वेद भूत पुरीष वात पित्त
श्लेष्मा कर्णादि का मल । प्रसादाढ्य मल रसादि शुक्रान्त धातुएँ । गुण शब्द से गुणि कह
लाते हैं । इनका गुणि-व कसे है ? द्रव्य-व होने से । द्रव्य गणित्व होने से । ये सब द्रव्य
हैं गुण गुणि-व से जैसे—ऋषिगण रसायन के सेवन से मेघा स्मृति बल से युक्त अमृत
आयु वाले हुए ।

८ ससक्तता—एक अनेक के साथ सम्बद्ध इष्ट कर्मों में विद्यमान होने हुए
अन्य सम्बन्धियों में एक का ही व्ययदेश होना ससक्तता है । जैसे—द्रव्य मधुर रस
वाले मधुर प्रायः मधुर प्रभाव वाले मधुर प्रभाव प्रायः वाले होते हैं । मधुर स्कन्ध में
मधुर रस वाले द्रव्यों का उल्लेख है । वहाँ पर एक मधुर रस अनेक द्रव्यों से सम्बद्ध
हैं । उन द्रव्यों में अम्लादि रसों की भी सम्भावना होती है । अतः मधुर प्रायः कहा
गया है । यही ससक्तता है ।

९ तद्धमता—जो तथाभूत (उसी प्रकार) का होता है अथ वशान से अभिन्न
(सदृश) में व्याख्या को प्राप्त करता है वह तद्धमता है । जैसे—पृथ्वी पर मृत्तु के
अनुचर ब्रूयते २ । यह कथन छदमचर (अकुशल) वैद्य के लिए कहा गया है जो यम
तुल्य होता है । वीर्य ही मृत्तु के अनुचर है ।

१ स्थान—जहाँ स्थानी से स्थान और स्थान से स्थानी का ज्ञान होता है
वह स्थान कहलाता है । जैसे—ओत्र । ओत्र इन्द्रिय होती है उसका सम्बन्ध स्थान
से है । ओत्रिन्द्रिय स्थानी है उससे उसके अधिष्ठान कण का ग्रहण किया जाता है । इसके
अतिरिक्त रस कहने पर जिह्वा विषयक भाव का बोध होता है किन्तु इसका ज्ञान
रसेन्द्रिय से होता है जो जिह्वा (अधिष्ठान) में स्थित रहती है । यह स्थान से स्थानी
का बोध कराता है ।

११ तावध्य—जिस प्रयोजन के लिए जो भाव प्रवर्तित होता है उसी से व्यपदेश
करना तावध्य कहलाता है । जैसे—स्नेह-स्वेद से आस्य (दोषोत्प्लेख के द्वारा) करके
अपामाग तण्डुल आदि का विरेचन देकर शिरो विरेचन देना चाहिये । उस प्रयोजन
के लिए प्रवृत्ति की जाती है । भट्टार हरिश्चन्द्र ने इसे अभिताव्य कहा है ।

१२ साहचर्य—जो जिसके साथ सम्बन्ध प्राप्त करता है वह उसी सम्बन्ध से उसी सम्बन्धी शब्द को प्राप्त करता है। जैसे—छत्री दण्डी मौली आदि। मनुष्य के पास छाता होने पर वह छत्री दण्ड होने पर दण्डी कहलाता है। अतः छाता का छत्री (छाता धारी मनुष्य) दण्ड का दण्डी (दण्ड धारी मनुष्य) का साहचर्य भाव होता है।

१३ कर्म—कर्म नाम यत् न च कर्म कर्मेति श्रौतव्यते। यथा—एतत्सर्वेक भयम् भक्तमोक्षस्य दक्षिणम्' तद्वत् स्मृति बल येन गता न पुनरागता। अर्थात् जो कर्म नहीं है किन्तु कर्म उपचरित होता है। जैसे मुक्ति को प्राप्त जनों के द्वारा मोक्ष का यही एक माग बतलाया गया है उसी प्रकार जिससे स्मृति बल चला गया और पुनः वापिस नहीं आया।

१४ गुण निमित्ता—गुणनिमित्तं नाम यत् कस्यचिद् भावस्य विभूति प्रशंसा प्रख्याप्यते। यथा—प्रीतिर्बलं सख्यं वसिष्ठस्तारो विभवः कुलम्। यशोलोका सुखोदकस्तुष्टिश्चापत्य सञ्चिता। इत्यपत्यस्य प्रशंसा पूर्विका विभूति प्रख्याप्यते।

अर्थात् जो किसी भाव की विभूति प्रशंसा को व्यापित करती है वह गुण निमित्तता होती है। जैसे—प्रीति बल सुख वृत्ति का विस्तार वैभव कुल यश लोक सुखोदक और तुष्टि (सन्तोष) ये समस्त भाव अपत्य (सन्तान) में आश्रित होते हैं। इस प्रकार अपत्य की प्रशंसा पूर्वक विभूति व्यापित की गई है।

१५ चेष्टा निमित्त—चेष्टानिमित्तं नाम कस्मिन्निमित्तमात्रं कस्यचित् क्रिया न भवति भावस्य धर्मस्येत्यत्र न ह्यत्र प्रत्यन्तं क्रिया इष्टा। तथापि जलसत्वात्मनि सकृद तत्सत्त्वं सप्रकाशते। शुद्धस्थिरप्रसन्नानिर्दीपो दीपाशये यथा।

अर्थात् किसी भाव या धर्म की जो क्रिया निमित्त मात्र होती है उसे चेष्टा निमित्त कहते हैं। यहाँ प्रत्यन्त क्रिया इष्ट नहीं है। जैसे—वह अवद्वन्द्व मन आत्मा इ इतः प्रकार प्रकाशित होता है जैसे शुद्ध स्थिर और निर्मल किरण वाला दीपक दीपाशय में प्रकाशित होता है। यहाँ पर सत्त्व की प्रदीप की भाँति निर्मलत (तेज) उच्च विरूपित होने के लिए नहीं है उसी प्रकार वह सन्निकृष्ट अन्य द्रव्यों को नहीं जलाता है रुध में अथवा स्थल में तैलवर्ती का दीपोदान है। यहाँ तो मात्र प्रकाश क्रिया को ही ग्रहण करके जलता है—यह समाध्या होती है।

१६ मल सञ्ज्ञा—मूल सञ्ज्ञा नाम यो लोकेऽस्मिन्मलं प्रसिद्धं तत्र चान्यस्मिन् लोके निवसित यथा—लिङ्गमाकृतिविग्रहं सत्त्वान् ध्यज्जल रूपम्' इति। रूपरूप लोके शुक्लनीलसितकृष्णादिषु स्वसंज्ञासु विधाय लक्षणवाचि निरुक्तम्।

अर्थात् लोके में जो अर्थ प्रसिद्ध है उससे भिन्न अर्थ में निवेशित करना मूल सञ्ज्ञा होती है। जैसे-लोक में रूप शब्द का अर्थ शुक्ल नील कृष्ण आदि के लिए प्रसिद्ध है। किन्तु अमरुद्वे में रोग के लक्षण के लिए व्यवहृत होता है। लक्षण के पर्यायों में रूप का भी समावेश है। जैसे—लिङ्ग आकृति संस्वातं चिह्नं रूपं।

१७ सारस्व—सारस्वम् नाम ब्रह्मसूत्रधार्यस्य भावः सत्त्वगुणरूपस्यैव कस्यचित् सञ्ज्ञा—अस्तिचेहृत्तमोऽशुलं मूलकृष्णशरीरोचना। तन्मात्मनः शुलं अस्तिचेहृत्तमोऽशुलं कस्यचित् सत्त्वगुणरूपस्यैव इति।

जो अन्य अर्थ का भाव वहाँ स्थित होने से ग्रन्थ का ही समझा जाता है वह सात्त्विक होता है। जैसे—कहा गया है कि बस्ति एव शिश्न का मूल मूत्रकृच्छ्र शिरोवृज्ज। यहाँ बस्तुतः मूल का अनुभव आमा को होता है किन्तु स्थान विशेष में होने से बस्ति व शिश्न का मूल कहा जाता है।

एक विंशति अर्थाश्रय

शास्त्र के मुकर ज्ञान के लिए जिस प्रकार तत्रयुक्ति व्याख्या कल्पना का समुचित ज्ञान अपेक्षित है उसी प्रकार आश्रय का ज्ञान भी आवश्यक है। शास्त्र में प्रतिपादित विभिन्न विषयों के वर्णन लिए जो वण व्यास किया जाता है उनके समुचित अर्थज्ञान के लिए आश्रय का आश्रय लेना उपयोगी होता है। आश्रय शास्त्र में प्रतिपादित शब्दों वाक्यों अथ एव भाव की सगति बैठाने में महत्वपूर्ण होते हैं। शास्त्र में जो आश्रय बतलाए गए हैं उनके अध्ययन से ज्ञात होता है कि वे विशिष्ट प्रकार के नियम का संकेत करते हैं। उनसे शास्त्र में अपनाई गई विशिष्ट शली एव शब्द विन्यास की प्रक्रिया विशेष का भी आभास मिलता है। अष्टांग सङ्ग्रह के टीकाकार आचार्य अकणदत्त ने बौध आश्रय बतलाए हैं जबकि भट्टार हरिश्चन्द्र ने इक्कीस आश्रयों का उल्लेख किया। उनका विवरण निम्नानुसार है—

१ आदि लोप—आदि याने आरम्भ के पद का अभाव। किसी सूत्र या पद में पूर्ववर्ती शब्द का प्रयोग नहीं किया जाना आदि लोप होता है। जैसे रस बह्यति अर्थात् रस बहूण करता है। यहाँ रस से पहले मास का लोप है। इसी प्रकार धारणादातव यहा धारण शब्द से पूर्व देह शब्द का लोप है।

२ मध्यलोप—किसी सूत्र या वाक्य में मध्यवर्ती पद का प्रयोग नहीं किया जाना मध्यलोप कहलाता है। जैसे अन्न विज्ञानीय या द्रव द्रव्य विज्ञानीय में मध्य पद स्वल्प का प्रयोग नहीं होने से यह मध्यलोप है। पूणपद अन्नस्वरूप तथा द्रवद्रव्यस्वरूप विज्ञानीय होना चाहिये।

३ अन्तलोप—जिस सूत्र या पद या वाक्य में अन्तवर्ती शब्द का प्रयोग नहीं किया गया हो वह अन्तलोप कहलाता है। जैसे सर्पास्ते पीतभास्वता यहा पर अन्त में इव शब्द का लोप है। इसी प्रकार व स्यादनबलो धातु स्नेहवध्य स चानिल। यहाँ अन्त में प्राय शब्द लोप है।

४ उभय लोप—दो पदों का प्रयोग नहीं किया जाना उभय लोप कहलाता है। यह तीन प्रकार का होता है १ आदिमध्यलोप २ आद्यन्तलोप ३ मध्यान्त लोप। आदि मध्य लो रसाधिकार में मधुराम्ललवणकटतिक्तकषाय में घट्टरस बतलाए गए हैं। यदि कहा जाय अम्लकटतिक्तकषाय तो वहा आदिभूत मधुर और मध्यमभूत लवण का लोप है। इसी प्रकार 'मधुराम्लकटतिक्त' कहने पर मध्यमभूत लवण तथा अन्तभूत कषाय का लोप है यह मध्यान्त लोप है। अम्ललवणकटतिक्ता कहने पर आदिभूत मधुर और अन्तभूत कषाय का लोप है यह आद्यन्त लोप है।

५ आदिमध्यान्त लोप—जिस सूत्र या वाक्य में आदि मध्य अन्त तीनों पदों का प्रयोग नहीं किया जाय तो वहाँ आदि मध्यान्त लोप होता है। जैसे द्वौ रसाधिकारि

—क अम्लकटकार्यं ति अर्थात् दो रस ब्रह्म गए हैं—अम्ल और कट । यहाँ आदि भूत मधुर म धमत्त ज्ञान और तिकन तथा अन्तर्ग—कषाय का लोप है ।

६ उपधालोच इमका उल्लेख भट्टटार हरिश्चंद्र ने किया है । अरुणवत्ता ने इमका उल्लेख नहीं किया है । भट्टटार हरिश्चंद्र के बचनानुसार धनुरसेन इन्द्रोष मधुरास्त्वलवणकटकषय इत्यत्रोपान्तस्य लोच । अन्त्यात् पुं १ ३४ः उपधा सप्ता इत्यक्षयम् । अन्त्याच्च कषायान्तिक्ता पूर्वं इति ।

अन्त से पूर्ववर्ती पद उपधा कहलाता है । उसका लोप होना उपधा लोप होता है । जैसे—पाँच रस वाले द्रव्य से मधुर अम्ल-लवण-कट-कषाय का कथन करने पर उपान्त (अत का पूर्ववर्ती या समीप वर्ती) तिक्ता का लोप किया गया । अत यह उपधा लोप है ।

७ वर्णोपजन—संघ में यदि कोई वर्ण अनुवर्त है तथा बाद में व्याख्या के समय आचार्य द्वारा उपमानेय अथ का कहा जाना वर्णोपजन है । जैसे 'त्रिरात्र यावत्त इत्यत्र पचाह्वा अपि सर्पिषा' यन् स्नेह्य अथवा सत्वत्त यद् वर्ण उपजनित होता है ।

ऋषिक्लिष्ट कोई ऐसा पद या शब्द जो ऋषिपत्रक द्वारा अभावधान चित्त होने से अथवा अशक्ति से छुट रूप से या अशुद्ध रूप से उच्चारित होकर वैसा ही लोक में प्रमिद्वि को प्राप्त हो जाय वह ऋषिक्लिष्ट होता है । जैसे—लोम के स्थान पर रोम परोडाक्ष के स्थान पर परोलाक्ष आदि ।

८ तन्त्र शील—सूत्रका के द्वारा शिष्य को समझाने के लिए स्वयं ही सन्देह उत्पन्न कर पन उसका निराकरण करते हैं वह तन्त्रशील होता है । जैसे—संशयव्यात्र कषय म् इत्यादि इत्यव्ययता न वे । स्वयंस्वोत्पत्त्या सव्यह्व उत्तरत्र पुनर्निर्धारणाह्वा अन्त्या मासु पितुर्ना य सोऽप्यस्य संवेद्वि । ए न विना । अर्थात् चरक संहिता शरीर स्थान में यदि माता या पिता की आमा संस्तान में संचरित होती है—इत्यादि के द्वारा नव्य प्रथम सन्देह उत्पन्न कर आगे उसका निराकरण कर दिया गया । यह तन्त्र रचना की शी विशेष है अत इसे तन्त्रशील कहा गया ।

९ तत्र सज्ञा प्रयया तत्र मे सदन विशेष में किसी शब्द विशेष का सीमित अर्थ में प्रयोग करना तत्र सज्ञा कहलाता है । जैसे—नव वर में कषाय का निषेध किया गया है । कषाय शब्द से सामान्यतः पचषिष्ठ कषाय अभिप्रेत होता है किंतु नव वर के प्रसंग में कषाय का सीमित अर्थ कषाय ही लिया गया है ।

११ प्रकृत—प्रकृत का सामान्य अर्थ है प्रस्तुत । अर्थात् संघ में जहाँ जसा प्रसंग हो तदनुसार ही अर्थ ग्रहण करना प्रकृत कहलाता है । जैसे—आर क्षीर फल पुष्प अस्मत्तैलानि कण्टक । यह औद्भिद गण है । इसके सन्दर्भ में यहाँ क्षीर शब्द से स्नुही अक आदि का क्षीर अभिप्रेत है न कि माय मौस आदि का क्षीर ।

१२ सज्जानसज्ज प्रत्यय—संघ में प्रतिपादित किसी विषय विशेष का सद्यन करने के लिए तन्त्रान्तर में प्रतिपादित कथन को उद्धृत करना समानतन्त्र प्रत्यय कहलाता है । जैसे—आरक्ष में प्रतिपादित किया गया है कि मनुष्य को नख केश दाढ़ा आदि दस दिन में काट लेना चाहिए । इसके समर्थन में अन्य आरक्षों के कथनों को नउद्धृत रका ।

१३ परतन्त्रप्रत्यय—ग्रथ में प्रतिपादित किसी विषय की प्रसिद्धि के लिए अथ श्यस्त भिषक तन्त्र के लिए अथ तन्त्र के उदाहरण का प्रतिपादन करना शक्य हो वह परतन्त्र उदाहरण (प्रत्यय) कहलाता है। जैसे आग्नेन्द्रियमनोऽर्चनां सन्निकर्षात्प्रवर्तते। व्यक्ता तदात्वे या बुद्धिः प्रयत्ना सा निगद्यते। यहाँ पर इस तन्त्र (चरक संहिता) में शब्दादि गुण अथ सज्ञा बाने हैं। आत्मा इन्द्रिय मन इन द्रव्यों से शब्दादि गुणों का सन्निकर्ष नहीं होता है। क्योंकि सन्निकर्ष सत्याग को कहते हैं वह भी गुण है। परादि गुणों में उसका पाठ है। इसके अतिरिक्त गुण गुणाग्रित नहीं होते हैं। अतः यहाँ सन्निकर्ष की उपपत्ति नहीं है। परतन्त्र से इस अर्थ की सिद्धि के लिए उदाहरण दिया गया है।

१४ हेतु हेतुक धर्म—एक रोग से दूसरा रोग उत्पन्न होने पर प्रथम रोग का कारण दूसरे रोग का भी कारण बने वह हेतु हेतुक धर्म होता है। जैसे पित्तातिसार रोग रक्तातिसार होता है। यहाँ पित्त में ही पित्त तिसार होता है और पित्त ही रक्त को दूषित कर रक्तातिसार उत्पन्न करता है। अतः रक्तातिसार का मूल कारण पित्त है अतिसार नहीं। यही हेतु हेतुक धर्म है।

१५ काय कारण धर्म काय सज्ञा से कारण का और कारण सज्ञा से काय का निर्देश करना काय कारण धर्म होता है। दोष भी रोग शब्द को प्राप्त करते हैं। वहाँ दोष कारण होते हैं। जैसे सबधामपि रोगाणां कारणं कुपिता मला समस्त रोगो का कारण कुपित मल होते हैं ऐसा वचन है। वही दोष रोग कहलाता हुआ कारण भक्त दोष में कार्यभक्त रोग उपचारित होता है। ऐसा काय कारण सज्ञा निर्दिष्ट है।

१६ आद्यतन्त्रियय ग्रथ निर्माण तथा शास्त्र रचना के उद्देश्य से सौक्य के लिए पञ्च सूत्र या प्रकरण के क्रम को उलट-पलट करना आगे पीछे कहना आद्यतन्त्रियय कहलाता है। जैसे मन्त्रे ब्रह्मविद्यायां र्चा प्रकृतिः स्यात् धर्तुकी मन दश इन्द्रिया अथ (इन्द्रियों के विषय) और अष्ट धातुमय प्रकृति। यहाँ मन का व्याख्यान करने के पश्चात् इन्द्रियों और उनके अर्थ तथा अष्ट धातुय प्रकृति की व्याख्या करके आकाशादि पञ्च महाभूत की व्याख्या की गई। इसी प्रकार अन्नपा विधि की व्याख्या में प्रथम पान का और बाद में अन्न का वर्णन किया।

१७ शब्दाभ्यस्त—किसी रोग या अथ द्रव्य के लिए एक से अधिक शब्दों (पर्यायों) का उल्लेख करना शब्दांतर (शब्दा यत) कहलाता है। जैसे आयु के लिए धारि जीवित चेतनानुबृत्ति नित्यग अनुब्रह्म आदि पर्यायवाची शब्दों का प्रयोग करना।

१८ प्रत्यय धर्म जो हेतु धर्म उपपत्ति मात्र से किसी हेतु को द्वारा उपपत्ति नहीं होता है वह प्रत्यय धर्म कहलाता है। जम—बबावय कुबत्पु मसस—अर्थात् देव आदि उमस करते हैं। यहाँ देव ऋषि पित गन्धर्व आदि को उमाद का हेतु प्रतिपादित किया गया है। किंतु वस्तुतः ये उमाद कत त्व में हेतु नहीं हैं। प्रजापराध ही मुख्य हेतु है। इस प्रकार प्रधान कारण की उपेक्षा कर गौण कारण को महत्व देना प्रत्यय धर्म है।

१९ उपनय—उप समीप नीयते इति उपनय अर्थात् निकट या समीप में लाना उपनय कहलाता है। भट्टारहरिश्चन्द्र के अनुसार रसातलप्रवित् पूष सूत्र से अथ प्रकरण (प्रासंगिक होने पर) प्रस्तुत या वर्णन करना उपनय कहलाता है। जैसे—

यज्ञ पुण्यीये के आहाराधिकार प्रकरण में चौथी अम्नयानाश्रय बतलाए गए हैं । अष्टमि हृदय मे मात्रागितीय अध्यय मे विमूर्च्छा रोग का वर्णन ।

२ सम्भव—ऐसे विषय का प्रतिपादन या वर्णन करना जो उस सम्पूर्ण प्रकरण का व्यापक करे सम्भव कहलाता है । जैसे—भोजन वेला में आचमन करे । यहाँ आचमन का उल्लेख भोजन प्रकरण की व्यापकता के कारण किया गया है ।

२१ विषय विविच्यमान जो सूत्र या प्रकरण अर्थ के व्यापक होने से सम्पूर्ण शास्त्र के द्वा । व्याख्यायित होता है वह विषय कहलाता है । जैसे शल्य आलाक्य आदि आयुर्वेद के आठ अंग सम्पूर्ण तन्त्र को व्याप्त करते हैं अतः उनकी व्याख्या सम्पूर्ण शास्त्र के द्वारा की जाती है ।

चतुदश तन्त्रदोष

तन्त्र याने शास्त्र को दूषित करने वाले सूत्र पद भाव या विषय को तन्त्रदोष कहा जाता है । तन्त्रयुक्ति के स दशम इनका ज्ञान भी अपेक्षित है ताकि शास्त्र का विधिवित अध्ययन करने वाले विज्ञान जन तन्त्र दोषों का ध्यान रखते हुए और इनका परिहार करते हुए निमल ज्ञान के प्रकाश से आलोकित हो । तन्त्रदोष के ज्ञान की उपयागिता पर प्रकाश डालते हुए कहा गया है—

दुलक्षणं हीनरसमज्ञानमपि भूषणम् ।

इतल परसम्बन्धादोषविज्ञानोपयेते ॥

अर्थात् अज्ञान का दुर्लक्षणो (अशुभ लक्षण) से विहीन रहित होना भी भूषण होता है इस प्रकार अज्ञान से सम्बन्धित होने से दोष विज्ञान कहा जाता है ।

अभिप्राय यह है कि जब दोषों का सम्यग ज्ञान होगा तब ही उनके परिहार या दूषण का उपाय किया जायगा । अतः शास्त्र का निदुष्ट सुलक्षण युक्त एक विद्वान् गनीत योग्य बनाने के लिए प्रथम तन्त्रदोषों का ज्ञान अपेक्षित है ।

सामान्यत आचार्यों द्वारा चतुदश तन्त्रदोष बतलाए गए हैं । उनका विवरण निम्नानुसार है—

१ अप्रसिद्ध शब्द—जो शब्द लोक में प्रचलित या प्रसिद्ध न हो ऐसे शब्दों का प्रयोग करना अप्रसिद्ध शब्द कहलाता है । जैसे—उदावक्य गमन लक्ष्मी मन्मथानाम अर्थात् उदक्या (रजस्वला) का आगमन असुख का कारण होता है । यहाँ उदक्या शब्द अप्रसिद्ध एवं अप्रचलित है क्योंकि उसका सामान्यत व्यवहार नहीं होता है ।

असमा ताव जो अनुपसहृत यान अर्थक रूप से कहा जाय वह असमाप्य होता है । जैसे पिप्पली विमली मूल च विष्णु । इत प्रकार यत् पुन कहा गया । अतः यह कुछ नहीं कहा गया कि इनम क्या करना है । यह अनर्थक कथन होने से असमा ताव है ।

३ अर्थ अनर्थक नाम यद तात्त्रिमे आचार्योक्तम् । यथा—कच ट त पा इति यच्च अर्थ तन्त्र न कश्चित् कच आर्य मण साक्षात् । अर्थात् वार्ता क्रम में आचार्य के द्वारा जो कहा जाय वह अनर्थक है जैसे कच ट त पा ये पाँच वर्ग हैं । इसमें आचार्य द्वारा कोई भी साक्षात् अर्थ नहीं कहा गया है ।

अनर्थक अर्थवत्त में इसे इस प्रकार प्रतिपादित किया है—अनर्थक नाम यदन्त्या यन पि पदेनापेक्षार्थविधेयम् । अर्थात् जो अर्थ अर्थ वाले पद से अपेक्षार्थविधेय हो वह अनर्थक है ।

४ आवाक-अस्तेतरहितमपि सुप्रोध्यमानम् । अवा-इन्द्रावणीशब्दस्थाने वासवसुराशब्द-अर्थात् सकैत-हित भी सुख द्वारा उध्यमान हो । जैसे-इन्द्रावणी शब्द के स्थान पर वासवसुरा शब्द का प्रयोग । आवाय अरुणहट के अनुसार जो सूत्रमे असम्भव ही ।

५ असुखकारणरूपम्— ऐसे विषमाक्षर का निवेश जिसका उच्चारण कठिनता से हो जैसे—कार्तास्तर्ज्यम् ।

६ विरुद्ध यह तीन प्रकार का होता है। दृष्टान्तविरुद्ध सिद्धान्तविरुद्ध और समय विरुद्ध। दृष्टान्त विरुद्ध जैसे—पुरुष नित्य है (प्रतिज्ञा) अकृतकत्व होने से (हेतु) जैसे—हम लोग (दृष्टान्त)। हम लोगों के शरीर अकृत या नित्य नहीं है। अतः यह उदाहरण (दृष्टान्त) ठीक नहीं होने से विरुद्ध है। सिद्धान्त विरुद्ध जैसे मधुराम्ललवण रस श्लेष्मा का शमन करते हैं। वस्तुतः ये तीनों रस श्लेष्मा की वृद्धि करते हैं न कि शमन। सिद्धान्त विरुद्ध होने से यह सिद्धान्त विरुद्ध है। समय विरुद्ध—यथायदर्थी आचार्यों के द्वारा जो कहा गया उसका अतिक्रमण करके उसके विरुद्ध कार्य करना। जैसे आचार्यों ने कहा है—मिट्टी का ढला नहीं फोड़ भूमि पर न लिखे तिनका नहीं त डे इत्यादि। इसके विपरीत ढेला फोड़ना भूमि पर लिखना तिनका तोड़ना समय विरुद्ध है।

७ अति विस्तृत—अनावश्यक रूप से तत्र मे विषयो को अत्यधिक विस्तार पूर्वक वणन करना । जैसे तत्र मे मधुर स्कन्ध का वणन करते समय मधुर रस वाले मधुर प्रभाव वाले मधुर प्रभाव प्राय वाले जितने भी द्रव्य पृथ्वी पर हैं उन सभी का वणन करना विषय एव तत्र का अनावश्यक विस्तार है ।

अतिसंक्षिप्त तब्र में किसी भी विषय को अथवा तत्क्षण में कहना तिस विषय का सम्यग्बोध नहीं हो पाए। जसे— हेतु लिङ्गविषय इन पदों को कहा जाय इसकी व्याख्या या विस्तार पूर्वक कथन नहीं किया जाय।

६ अप्रयोजन - बिना प्रयोजन किसी कार्य या तन्त्र रचने में प्रवृत्त होना अप्रयोजन कहलाता है। जैसे-तन्त्र में आचरणीय विषय प्रतिपादित किया गया। यदि उसका प्रयोजन ऐसा आचरण करने से आयु आरोग्य एवं यश की प्राप्ति होती है न बतलाया जाय तो उस आचरण में कौन प्रवृत्त होगी।

१. **भिन्न क्रम**—तब मे किसी विषय का निरूपण पूव मे जिस क्रम से किया गया है उसी क्रम से आगे बणन नही किया जाय तो वह भिन्नक्रम होता है। जैसे शास्त्र मे हेतु, लिंग और औषध का ज्ञान प्राप्त करने का निदेश किया गया है। किन्तु आगे चलकर उसी क्रम से उसका बणन नही किया जाय। प्रथम औषध (चिकित्सा) का निर्देश बाद मे लिंग का और अन्त मे हेतु का प्रतिपादन करना भिन्न क्रम का पोतक है।

११ सदिग्ध—जिस विषय में निणय नहीं हुआ हो उसे सदिग्ध कहते हैं। जैसे अकाल सत्य है अथवा नहीं ?

१२ पुनरुक्त—किसी विषय का पुनः पुनः कथन करना पुनरुक्त होता है।

१३ प्रमाणानुस्यूहीत—जिस विषय का ज्ञान प्रत्यक्ष आदि किसी प्रमाण से प्राप्त करना संभव न हो वह प्रमाण से अनुस्यूहीत होता है।

१४ व्याहृत—जिसमें पूर्वं वाक्य वृत्ति से उत्तर वाक्य अथवा उत्तर वाक्य वृत्ति से पूर्वं वाक्य व्याहृत या सम्बन्धित होता है वह व्याहृत कहलाता है।

